

ہمدرد پاکیزہ

اسلامی جدیدیت

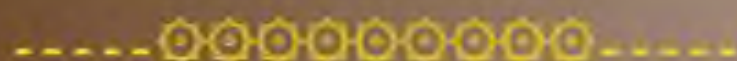
تصنیف
پروفیسر عزیز احمد
ترجمہ
ڈاکٹر جمیل جالبی

ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس، دہلی



PDF By : Meer Zaheer Abass Rustmani

Cell NO : +92 307 2128068 - +92 308 3502081





ہندو پاک میں
اسلامی جدیدیت

ہندو پاک میں اسلامی جدیدیت

پروفیسر عزیز احمد

ترجمہ

ڈاکٹر جمیل جالبی

ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس، دہلی

جملہ حقوق محفوظ ہیں

HIND-O-PAK MEIN ISLAMI JADEEDIYAT

By

DR. JAMEEL JALIBI

1990

Price Rs.125/-

ISBN 81 - 85360 - 55 - 3

۶۱۹۹۰

۱۲۵ روپے

محمد مجتبیٰ خاں

فولو آفیسٹ پرنٹرس بلی ماران دہلی

سال اشاعت

قیمت

ناشر

مطبع

ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس

۳۱۰۸ گلی عزیز الدین ویل کوئٹہ پنڈت لال کھوان دہلی ۱۱۰۰۸

فون ۵۲۶۱۶۲ - ۷۷۳۹۶۵

انتساب

پروفیسر عزیز احمد نے انگریزی زبان میں لکھی ہوئی یہ کتاب

پروفیسر گسٹاف اے فان گرونڈیہام

(Prof. Gustave E. von Grunebaum)

کے نام معنون کی ہے

نیں اس اُردو ترجمے کو جہید ہاشمی کی بیٹی

عاشی کے نام

معنون کرتا ہوں

فہرست

- ۱۱ اس کتاب کے بارے میں ڈاکٹر جمیل جالبی
- ۱۵ تمہید پروفیسر عزیز احمد
- ۱۹ پہلا باب: مقدمہ
- ابتدائی روابط و اثرات
 مغربی تمدن کے ابتدائی ارتقائات ابو طالب خاں
 برطانوی نظام عدالت کے گہرے اثرات
 مذہبی فرقوں کا رد عمل اور ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی
 حواشی
- ۵۴ دوسرا باب: سید احمد خاں اور علیگڑھ تحریک
- اطاعت شعاری اور سیاسی عینہ گ پسندی
 مغربیت
 تعلیم اور ثقافت
 تاریک نویسی کی منہاجیات
 مذہبی افکار
 تقابلی مذہب
 حواشی

تیسرا باب: نظری جدیدیت کا انضمام

استاپندی: چراغ علی
خلافت روایت جدیدیت: محسن الملک
ممتاز علی اور بنانی تحریک
حواشی

چوتھا باب: اسلامی تاریخ کے زاویے

داخل سمت: شبلی نعمانی
مغرب کی جانب رخ: امیر علی
حالی اور تاریخی نظم
حواشی

پانچواں باب: روایاتی احیاء مذہب

عظیم مکتب
نور روایت پسندی: اہل حدیث
حواشی

چھٹا باب: خلافت اور بین الاقوامیت

پہلا دور (۱۸۷۰-۱۹۱۰)
دوسرا دور (۱۹۱۱-۱۹۲۳)
حواشی

ساتواں باب: اقبال: مفکرانہ توجہ جدیدیت

اقدار کا انتخاب
مذہبی فکر
حواشی

آٹھواں باب: تخلیق پاکستان

اقبال کا نظریہ پاکستان
معدنی بنات اور دو قومی نظریہ
تحریک پاکستان کے مقام و جہانات
حواشی

نواں باب: ابوالکلام آزاد: تفسیری انتہائیت

حواشی

دسواں باب: مخلوط قومیت

حواشی

گیادہواں باب: اسلامی سوشلزم کے تین نظریے

حواشی

بادہواں باب: ابوالاعلیٰ مودودی: راسخ العقیدہ اساسیت

حواشی

تیسرہواں باب: پرویز تقیہ کی نو جدیدیت اور دوسرے آزاد رجحانات

حواشی

چودھواں باب: پاکستان میں جدیدیت اور

راسخ الاعتقادی کی گوسلو کینیت

حواشی

پندرہواں باب: ہندوستان میں اسلام کے رجحانات (۱۹۴۷-۱۹۹۴ء)

حواشی

حواشی
منتخب کتابیات
اشاریہ



اس کتاب کے بارے میں

یہ آج سے کم و بیش ربع صدی پہلے کی بات ہے کہ ۱۹۶۲ء اور ۱۹۶۴ء کے درمیان، میں نے ایک کتاب "پاکستانی کلچر" کے نام سے لکھی جس کا ذیلی عنوان "قومی کلچر کی تشکیل کا مسئلہ" تھا۔ یہ وہ مسئلہ تھا جس کا تعلق اس خواب سے تھا جو میں نے نوجوانی میں دیکھا تھا اور جس کی تعبیر کی تلاش میں آج تک، جب کہ دونوں وقت مل رہے ہیں، سرگرداں ہوں۔ "پاکستانی کلچر" کے دو ابواب میں مذہب اور کلچر کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے میں نے برصغیر میں گزشتہ سو سال کی دینی و مذہبی تحریکات کا مطالعہ اپنے نقطہ نظر کی وضاحت کے لیے، بطور مثال پیش کیا تھا۔ اس تعلق سے جتنی بات مجھے کہنا تھی وہ میں نے کہ ضروری تھی لیکن میں چاہتا تھا کہ گزشتہ سو سال کی دینی و مذہبی تحریکات کا مطالعہ زیادہ گہرائی اور تفصیل کے ساتھ کیا جائے تاکہ اس موضوع کے سارے چھوٹے بڑے پہلو سامنے آجائیں۔ یہ خواہش ابھی ذہن میں تازہ تھی کہ ۱۹۶۶ء میں ایک کتاب، "انگریزی زبان میں "برصغیر میں اسلامی جدیدیت" ۱۸۵۶ء تا ۱۹۶۴ء کے نام سے شائع ہوئی جس کے مصنف میرے مہتمم دوست

پروفیسر عزیز احمد تھے جو اردو دنیا میں ایک بڑے ادیب، مترجم، نقاد اور ناول و نثر نگار کی حیثیت سے شہرت رکھتے تھے اور جن کی ایک اور انگریزی کتاب ”برصغیر میں اسلامی کلچر“ کے نام سے ۱۹۶۲ء میں شائع ہو کر ساری دنیا کے علمی حلقوں میں شہرت کا باعث ہوئی تھی۔ کتاب پڑھی تو بعض حصوں سے اختلاف کے باوجود بحیثیت مجموعی بہت پسند آئی۔ کم و بیش یہ اُسی نوعیت کا کام تھا جو میں اپنے طور پر اپنے انداز سے کرنا چاہتا تھا لیکن مسیکر کام میں اور اس کتاب میں ایک فرق یہ تھا کہ پروفیسر عزیز احمد نے یہ کتاب انگریزی زبان میں مغربی قارئین کے لیے لکھی تھی، جیسا کہ اس کتاب کے پہلے مجلے سے ظاہر ہے اور میں اگر کتاب لکھتا تو برصغیر کے قارئین کے لیے لکھتا اور اردو زبان میں لکھتا۔ عزیز احمد صاحب جب بھی پاکستان آتے اور ملاقات ہوتی تو اپنی ان دونوں کتابوں کی تعریف سن کر کہتے کہ جالبی صاحب! اگر یہ ایسی کتابیں ہیں جیسا کہ آپ کہتے ہیں، تو ان کا ترجمہ اردو زبان میں بھی ہو جانا چاہیے۔ میں نے کئی لوگوں کو ان کتابوں کی طرف متوجہ کیا لیکن ترجمہ کرنے کے لیے کوئی تیار نہ ہوا۔ اس عرصے میں پروفیسر عزیز احمد بھی وفات پا گئے۔ ۱۹۷۰ء کے لگ بھگ جب میں ”تاریخ ادبِ اردو“ کی جلد دوم سے فارغ ہوا اور ممکن دور کرنے کے لیے سستا رہا تھا تو خیال آیا کہ اب مجھے خود ہی ان دونوں کتابوں کا ترجمہ کر دینا چاہیے۔ تقریباً ڈھائی سال کے عرصے میں، دوسرے اور کاموں کے ساتھ ساتھ، ان کتابوں کے تراجم کا پہلا مسودہ تیار ہو گیا۔ اس کے بعد مجھے دوسری مصروفیات نے ایسا گیرا کہ میں ان تراجم پر نظر ثانی کر کے دوسرا اور تیسرا مسودہ تیار نہ کر سکا۔ نومبر ۱۹۷۰ء میں جب اسلام آباد آیا تو میں نے طے کیا کہ تاریخ ادبِ اردو کی جلد سوم و چہارم پر کام شروع کرنے سے پہلے ان تراجم پر نظر ثانی کر کے انہیں درست و تیار کر دیا جائے تاکہ یہ شائع ہو سکیں اور فکر و خیال کے منجمد دریا کی برف کی موٹی تہ کو پگھلانے میں معاون ثابت ہو سکیں۔ ہمیں ذہنی و فکری سطح پر، اپنے زندہ مسائل کے حوالے سے، ایسی ہی کتابوں کی ایسے ہی مطالعوں کی ضرورت ہے تاکہ ہم زندگی اور معاشرے کو آگے بڑھانے والی

”سہج“ کی طرف مائل ہو سکیں اور فکر نو کا سورج، بادلوں کی اوٹ سے، طلوع ہو سکے۔
 آپ اس کتاب سے اتفاق کریں یا اختلاف، یہ آپ کو سوچتے اور اپنی موجودہ صورت حال
 کا جائزہ لینے کی طرف مائل مزورہ کرتی ہے۔ آپ کو اس میں ایک معروضی و مثبت نقطہ نظر
 ملے گا۔ اس کی ہر سطر مستند حوالوں سے آراستہ ہے۔ میں نے یہ ترجمہ صرف ترجمہ کے
 لیے نہیں کیا بلکہ اپنے معاشرے میں فکر نو کی رفتار کو تیز تر کرنے کے لیے کیا ہے۔
 وہ لوگ جنہوں نے انگریزی کی کتاب پڑھی ہے گواہی دیں گے کہ اس کا ترجمہ کتنا مشکل کام
 تھا میں نے ترجمہ متن کے عین مطابق کیا ہے اور انگریزی کے پیچیدہ جملوں اور عزیز احمد کے
 تہ دار اسلوب کو بھی اردو زبان کے مزاج سے قریب رکھنے کی کوشش کی ہے جملے کی
 ساخت اور نحوی ترکیب کے تعلق سے یہ ویسی ہی کوشش ہے جیسی آپ کو اسلوب سے
 ایلٹیمٹ اور ایلٹیمٹ کے منہ میں یا محمد حسن عسکری کے مترجمہ ناول ”مادام بولڈی“ میں نظر
 آتی ہے۔ اس اسلوب سے ہمارے نئے مصنفین بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔ یہ وہ اسلوب
 ہے جو مستقبل کا نیا اردو اسلوب ہے۔ ترجمہ، جیسا کہ آپ جانتے ہیں، اصل لکھنے سے
 زیادہ مشکل کام ہے لیکن اس ترجمے پر ایک خاصا لمبا عرصہ صرف کر کے میں اس لیے خوش و
 مطمئن ہوں کہ میرا یہ وقت ضائع نہیں ہوا بلکہ اس سے مجھے فکر و تحریر کی سطح پر بہت کچھ
 حاصل ہوا ہے۔ مجھے یقین ہے کہ اردو قارئین بھی اس کے موضوع و اسلوب دونوں
 سے مستفیض ہوں گے اور فکر صحیح کی تلاش میں اختلاف رائے کو اہمیت دیں گے۔

ڈاکٹر جمیل جالبی

اسلام آباد

۲۴ جون ۲۰۰۵ء

تہیہ

زیرِ نظر تالیف کا اولین مقصد یہ ہے کہ ۱۸۵۷ء سے آج تک، اسلامی مہندہ اور پاکستان کی مذہبی و سیاسی فکر سے متعلق جو امتیازی واقعات پیش آئے ہیں، ان سے مغربی طالب علم کو روشناس کیا جائے۔ مقصد جامع اور مفصل مطالعہ نہیں ہے، اسی لیے بیش تر مفکرین اور ان کی تصانیف پر فرداً فرداً روشنی ڈالی گئی ہے۔ اہم ترین ابواب میں جدیدیت پسندی اور راسخ الاعتقادی کے مابین طویل کشمکش کی تفصیلات پیش کی گئی ہیں، جو آج تک یکساں شدت کے ساتھ جاری ہیں۔ مسئلہ یہ درپیش ہے کہ آیا اسلامی قانون، جو سیاسی اداروں کی تشکیل بھی کرتا ہے، تمام بیرونی محرکات کو رد کرتا چلا جائے اور خود کو روایتی راسخ الاعتقادی کے صرف چار منابع — یعنی قرآن، حدیث (رسول سے منسوب اقوال)، اجماع (علمائے دین کا متفقہ علیہ فیصلہ)، اور قیاس (ظناظر کے ذریعے قانونی استدلال) سے اپنے آپ کو برابر و البتہ رکھے یا پھر غرضِ خداوندی کے تاویل یا کسی اور طریقے سے پہلے دو منابع کی از سر نو تفسیر کرے اور آخری دو منابع کی ہیئت اس طرح تبدیل کر دے کہ وہ جدید قانونی اور بعد میں سیاسی نظریات کا وسیلہ اظہار

بن جائیں۔

روایت پرستی کو سب سے زیادہ پر زور چیلنج کا سامنا ۵۷-۱۸۵۸ء کے تباہ کن نتائج کے دورِ مابعد میں کرنا پڑا۔ اس کی تلخیص سید احمد خاں (۱۸۱۷-۱۸۹۸ء) کی فکر، تجزیہ، غدر خواہیوں، اُن کی تحریک اور اُن کے رفقاء کے کارِ چراغ علی اور مہدی علی خاں من الملک کے جدید رجحانات کے تغیرات کی مختلف تاکیدات میں موجود ہے۔ قانونی اور سیاسی اصلاح کے مسئلہ نے شبلی نعمانی (۱۸۵۷-۱۹۱۴ء) اور امیر علی (۱۸۴۹-۱۹۲۸ء) کی تحریروں میں تاریخِ اسلام کی متنوع توصیحات نوکاروں اختیار کیا اور ہم عصرِ دنیا کے اسلام سے جذباتی وابستگی، تحریکِ خلافت میں متکس ہوئی۔ جدیدیت پسندوں کے اعتراضات کے جواب میں روایت پرستوں نے راسخ الاعتقادِ عظیم دینی مکاتب اور اہل حدیث کی نورِ روایت پر شانہ تحریک کی پناہ گاہوں میں اپنے آپ کو محصور کر لیا۔

بیسویں صدی کی جدیدیت پسند کلیدی ہستی، شاعر اور مفکر محمد اقبال (۱۸۷۵-۱۹۳۸ء) تھے، جس طرح کہ انیسویں صدی کی جدیدیت پسند نمایاں ہستی سید احمد خاں تھے۔ اقبال کے کثیر الجہت مابعد الطبیعیاتی اندازِ تفکر سے، موجودہ زمانے کی اقدار کے مطابق، اسلام کی تعریفِ نو ایک درمیانی راہ کی صورت میں ابھرتی ہے۔ اسلامی ہند کی تاریخ میں ان کی سیاسی فکر اس سے بھی بہت زیادہ اہمیت کی حامل تھی جس نے اجماع کے تصور اور پارلیمانی جمہوریت کے درمیان ایک مساوات قائم کی اور مسلم قوم پرستی کا ایک نیا نظریہ قائم کیا جس سے تحریکِ پاکستان کے نظریے کا آغاز ہوا۔ محمد علی جناح کے دو قومی نظریے کی عمل سیاست میں اس نقطہ نگاہ نے زیادہ واضح اور حقیقی شکل اختیار کر لی جس نے برِ عظیم کے ہندوؤں اور مسلمانوں کو جدا لگ الگ قومیں قرار دیا۔

ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸-۱۹۵۸ء) کی شخصیت جزوی طور پر اقبال کی شخصیت کا تتمہ تھی اور جزوی طور پر متضاد بھی۔ آزاد کی جمع الاعتقادات نے انہیں کسی حد تک نہ ہی تکثیریت کی جانب مڑ دیا جس سے ان کو بعد میں دو قومی نظریے کے خلاف متدد

قومیت کے نظریے کو پروان چڑھانے میں آسانی ہوئی۔ اسلامی سوشلزم پہلی مرتبہ اقبال کے کلام میں سامنے آیا جس نے عبید اللہ سندھی وغیرہ کی اسلامی فکر جہد کی صورت میں ظاہر ہو کر بے مرکز نشوونما پایا۔ اس کتاب میں اس نظریہ کے تین مہاتموں کے افکار و خیالات پیش کیے گئے ہیں۔

پاکستان میں راسخ الاعتقادی اور جہدِ بیدیت پسند فکر کی الگ الگ جمعیت سازی مولانا مودودی (۱۹۰۳ء - ۱۹۷۹ء) اور غلام احمد پرویز (۱۹۰۳ء - ۱۹۸۵ء) کی بنیادی تصانیف میں پائی جاتی ہے۔ دونوں نے اپنے دلائل کی بنیاد مفسرانہ اصول پرستی کے مولو پر رکھی ہے اور اس کی تشریح میں بے لچک خارجیت اور قیاسی اسرار کی متناقض سمتوں میں نکل گئے ہیں۔ میراثِ نیرِ پاکستان میں ان باہمی مخالف روشوں کی آویزش، دستور سازی، قانون سازی اور اصطلاحات کے عمل میں منکس ہوتی ہے جہاں رحمان یہ تھا اور اب بھی ہے کہ ایک طرف ریاست کے اسلامی نمونے کا حل اور دوسری طرف اس کی نشوونما اور جہدِ دنیا کے احتیاجات اور چیلنج سے ہم آہنگی کے درمیان ایک بیچ کا راستہ حاصل ہو جائے۔

جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے، ۱۹۴۷ء سے ایک ایسے معاشرے میں جہاں غالب اکثریت غیر مسلموں کی حدودِ وطن سے بے وطن، اسلام کی سیاسی اور مذہبی تطبیق کے مختلف النوع نمونوں کا مطالعہ کیا گیا ہے اور ایک ایسی مملکت میں کیا گیا ہے جہاں بعض اقدامات و قوانین مذہبی ثقافتی شناخت کے لیے نہ صرف آج بلکہ آئندہ بھی چیلنج کا درجہ رکھ سکتے ہیں۔

میں نے بجائے اپنے فیصلے صادر کرنے کے حتی الامکان یہ کوشش کی ہے کہ مذہبی اور سیاسی مفکرین کے نقطہ ہائے نگاہ کی تلخیص بحدِ ممکنہ صحت کے ساتھ پیش کر دوں اور اپنے محاکمے اور فیصلے کم سے کم اور انتہائی محدود کر دوں۔ میرا مطلعِ نظر یہ ہے کہ مغربی اسلام پرست یا بین الاقوامی امور کے طالبِ علم کے ہاتھوں میں مذہبی و سیاسی فکر کا ترجمان ایک ایسا کتابچہ انگریزی زبان میں آجائے جو بنیادی مآخذ پر مبنی ہو اور استنباطِ نتائج اور اپنے خاص مطالعہ کے دائرہ میں پیدا شدہ

مسائل سے تطبیق اس کی مرضی پر چھوڑ دوں۔ اس مقصد کی تکمیل کسی حد تک میرے زیر تالیف انتخاب — ”ہندوستان اور پاکستان میں مسلم خود بیانی کے مطالعے“ سے پوری ہو جائے گی جو میں پروفیسر گشتاف ای فون گرنیسمام کے ساتھ مل کر کو لمبیا یونیورسٹی پریس کے لیے مرتب کر رہا ہوں۔

ممکن ہے اس کتاب میں احمدیہ تحریک کی غیر شمولیت ناظر کتاب کو کھٹکے لیکن اسے شامل کتاب نہ کرنے کے وجوہ یہ ہیں کہ اس تحریک سے متعلق مغرب میں کافی زیادہ ادب دستیاب ہے اور اس کی دینی مسیحیت غیر مقلدانہ ہے اور جہاں تک اس کے سیاسی فکر اور جدت پسندانہ انداز کا تعلق ہے وہ دوسرے مکتب فکر اور جماعتوں کی تصنیفات سے واضح طور پر متمیز نہیں ہے تاہم ۱۹۵۲ء کے فسادات پنجاب کے ذیل میں احمدیہ جماعت کی حیثیت زیر بحث ضرور آگئی ہے۔

قرآن مجید کے جراثیمات سے لے گئے ہیں ان میں اکثر و بیشتر پروفیسر آے جے آر بری کی واضح وصاف تشریح قرآن (The Koran Interpreted) سے ماخوذ ہیں۔

عمر زیا احمد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط

پہلا باب

مقدمہ

ابتدائی روابط و اثرات

۱۴۹۰ء میں واسکو ڈی گاما نے راسِ اُمید کے گرد جہازدانی کر کے ہندوستان تک پہنچنے کے لیے بحری راستہ دریافت کیا، اس طرح ہندوستانی مسلمان یورپ والوں سے روشناس ہو گئے۔ اولین پرتگالی جہاز، جنہوں نے ہندوستان کے ساحل کے قریب نقل و حرکت شروع کی، عربوں کی اس بحری تجارت کے لیے خطرہ کا نشان بھی گئے جو وہ زیادہ تر ہندوستان، ساحلِ عرب، مشرقِ افریقہ اور مصر کے ساتھ کرتے چلے آ رہے تھے۔ گجرات کے بادشاہوں کی بحری جنگیں، جو انہوں نے پہلے مملوکوں کی مدد سے اور بعد ازاں عثمانیوں کی معیت میں لڑیں، پرتگالیوں کو ان کے ہندوستانی ساحل بتھوٹا سے نہ تو بے دخل کرنے میں کامیاب ہوئیں اور نہ بحیرہ ہند میں ان کے اقتدار کو ہلا سکیں۔ شاہنشاہ اکبر نے سولہویں صدی میں گجرات کو سلطنتِ مغلیہ کا ایک صوبہ بنانے کے بعد ایک سیاسی اور تجارتی طریقہ کار وضع کیا۔ جزیرہ نمائی حیثیت اور براعظمی طور پر

مشہور مضبوط ہندوستان کسی بڑی بحری یا ساحلی روایت کا حامل نہیں تھا، جو طاقت ور مثل شاہنشاہ کو کوئی متبادل مہیا کر سکتی۔ وہ وقتاً فوقتاً عثمانیوں کے خلاف غلبہ و دم سے اتحاد قائم کرنے کے لیے خالی خولی اشارے کرتا رہا اور اس نے ہسپانیہ کو ایک سفارت بھیجنے کے عمل سے گزرنے کی تیاری بھی کی لیکن یہ تجویز بھی عملی جامہ نہ پہن سکی۔ اس نے اپنی سلطنت کی بحری تجارت کا مفاد اس میں دیکھا کہ بحر عرب میں پرتگالیوں کی عثمانی تائید کی جاتی ہے اور ان کا تسلط تجوں کا تول برقرار رہنے دیا جائے اور اس طرح اس نے اقتصادی اور سیاسی فوائد حاصل کرنے کی کوشش کی۔ ان حکمت عملیوں کا پرتگالی جواب، عملی معصوم اندیشی کے اعتبار سے، درست اور مثبت تھا۔ پرتگالی بحری کپتانوں نے اپنے میلہبی تعصبات کو پس پشت ڈال دیا اور مسلمان تجارت کو بحری سفر کے ذریعہ حجاز سے جانے اور واپس لانے کی منفعت بخش مہم کے لیے اپنی خدمات پیش کر دیں؛ اور اس طرح ہاوا سطلہ انہوں نے مغلیہ ہندوستان اور اسلام کے مقامات مقدسہ میں براہ راست رابطہ کی تجدید کے لیے سہولت مہیا کرنے میں واصل کر دیا۔ وسطی ایشیا کی تیموری سلطنت کے زوال کے بعد سے حجاز کا بری راستہ غیر محفوظ ہو گیا تھا اور فارس کی صفوی شیعہ سلطنت وقتاً فوقتاً اس راستہ کو بند کر دیتی تھی۔ پرتگالیوں نے ۱۵۰۰ء سے بیسویں صدی تک ہندوستانی مسلمانوں کا حجاز سے رابطہ مغربی حجاز رانی کی کامیابیوں پر مشتمل رہا۔

حج کے بری راستے کی بحری راستے میں تبدیلی سے ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی ترقی پر واضح اثر پڑا۔ سولہویں صدی کے وسط تک جو اسلامی مذہبی تحریکیں مختلف اسلامی ممالک سے خشکی کے راستے نقل و حرکت کرتی رہتی تھیں وہ یا تو بہت زیادہ صوفیانہ رنگ میں رنگی ہوئی تھیں یا پھر عقلیت میں ڈوبی ہوئی تھیں۔ بعد ازاں نقطہ اتصال حجاز کے مقدس اسلامی شہروں پر مرکوز ہو گیا جو روایات کے ناقابل تسخیر حصار رہے تھے اور بعد میں بنیاد پرستانہ ماسخ الاعتقادی کے گڑھ بن گئے۔ سولہویں صدی میں ہندوستان کے مکاتب حدیث حجاز میں قائم ہوئے۔ ان اداروں کا قیام ہندوستانی مہاجرین سید

علی متقی اور عبدالوہاب متقی کے ہاتھوں عمل میں آیا اور بعد میں مؤخر الذکر کے سٹاگرد
عبدالمتق دہلوی کے ذریعے وہ ہندوستان میں منتقل ہو گئے۔ شاہ ولی اللہ نے اٹھارویں
صدی کے اوائل میں کچھ سال حجاز میں تحصیل علم کے لیے گزارے تھے۔ ان کی بنیاد پرستی
نے ایک مدت تک، اس سنگین قسم کی روایت پرستانہ شدت پسندی، اور انجماری کیفیت کی
ممکنست و ریخت میں پہل کی جو اسلام میں پیدا ہو گئی تھی اور ایک وقت دو ہا ہم متضاد سمتوں
میں رہ نمائی کی، یعنی تجدیدی قدامت پسندی اور عقلیت پسند جدیدیت۔

سولہویں صدی میں اکبر کا دانشورانہ، مذہبی انتہا بیت پسند و بار، ان مذہبی تحریکات
کے آغاز سے کوئی دہائی نہیں رکھتا تھا بلکہ اس کی دلچسپی عیسائی مبلغین اور باوقی مابروں
کے ذریعے آنے والی مغربی تہذیب کے دو عناصر کی طرف مبذول تھی، عیسائی مذہب
اور نشاۃ الثانیہ کی مصوری۔ اکبر کے ”عبادت خانہ“ میں جو مذہبی مناقشے اس کے قریب
دانشور مہادین مثلاً ابوالفضل اور فیضی کے زیر اثر برپا ہوتے تھے، وہ رفتہ رفتہ اسلاف عقائد
سے اندرون اسلام آزاد خیال میں تبدیل ہو گئے اور بالآخر دنیا کے مختلف مذاہب —
ہندومت، جین مت، زرتشتی مسلک اور عیسائیت کے ہم پل مطالعہ کی طرح پڑ گئی اور
تمام مذاہب میں مشترک مذہبی عنصر کی تلاش شروع ہو گئی، جو اسلامی تاریخ میں غیر معمولی اوج
پہنچا۔ اس عام ذہنی اور روحانی تلاش و تجسس کا ایک حصہ عیسائی مذہب کا مطالعہ
تھا اور مطالعہ کے ایک مضمون کی حیثیت سے اسے کوئی فرویت حاصل نہیں تھی۔
انجیل کا فارسی میں ترجمہ کیا گیا۔ فیضی کے دیوان میں دو ایک شعر ایسے ملتے ہیں جو
انجیل کی کسی حمد کے پہلے شعر کا آزاد ترجمہ معلوم ہوتے ہیں۔ دونوں کے بعد متقابل
مذہب کے متعلق ایک اور تصنیف محسن فانی کی ”دلائل مذاہب“ کی شکل میں سامنے
آتی ہے جس میں ایک مختصر سا جزو عیسائیت کے متعلق بھی شامل ہے لہٰذا یہ شاید
عیسائیت کے ساتھ ابتدائی ذہنی ارتباط کا سب سے نمایاں اثر یہ ہو کہ عیسائیوں کے
متعلق مسلمانوں کا اندازِ روادارانہ ہو گیا جو اٹھارویں صدی کے آخری عشروں تک مسلم ہند
میں قائم رہا۔

عہد اکبری میں منل فن مصوری، ابتدائی مصوری اور تیموری روایتی اثرات سے باہر نکل کر اور ہندوستانی تکنیک کے ساتھ میل کھا کر نیا قالب اختیار کر چکا تھا۔ مختلف اثرات کے اتصال کا یہی وہ موقع تھا جب یورپ کی نشاۃ الثانیہ کی مذہبی مصوری اکبر کے دربار میں متعارف ہوئی۔ شوکن کی تجزیاتی تحقیقات، جن کے رواروی میں اخذ کیے ہوئے بعض نتائج سے اختلاف کیا جاسکتا ہے، اس احتمال کے امکان پر روشنی ڈالتی ہیں کہ سولہویں صدی سے مصوری کے منل دلبان نے مغربی مصوری کے تکنیکی اثرات ممکن حد تک قبول کیے تھے۔ اور یہ اثر زیادہ متناسب اور متوازن شکل میں قبول ہو رہا تھا۔ اکبر کے جہانگیر کے دور میں نظر آتا ہے۔

”جہانگیر کے اکثر مرقع بات جو گوا کے مسیحی مبلغوں نے شاہنشاہ کی خدمت میں پیش کیے تھے، یورپین کندہ کاریوں سے متاثر ہیں۔ ان میں اکثر وندیزی مخصوص طرز کے مصوروں و دلاور راجن ہیر اور بیہام کی کندہ کاریوں کی تکلیں ہیں منل مصوروں نے اکثر ان نقاشیوں کی نقل کی ہے اور ان تصاویر کی بھی جو برطانوی سفیر سرتاس روئے بطور تحائف جہانگیر کو پیش کی تھیں۔“

یقیناً منل دربار میں دوسرے ماضی دینے والوں نے بھی اسی قسم کے تحائف پیش کیے ہوں گے۔

منل تصویرچوں پر مغربی مصوری کے تکنیکی اثرات صرف تزئینی اور نقالی کی حد تک تسلیم کیے گئے تھے، نہ کہ لازمی جزو کے طور پر رنگ، ہیئت، انجلی مواد اور مقامی کے یورپی عناصر بڑے رکھ رکھاؤ سے داخل کیے گئے ہیں لیکن انہیں بدلی نمونوں ہی کی طرح محفوظ کیا گیا ہے اور وہ بحیثیت مجموعی تصویرچی جو کھٹے پر اثر انداز نہیں ہوئے۔ انہیں جوڑا اور بٹھایا تو ضرور گیا، لیکن کسی بڑی منظر، حوالہ اور تکنیک میں پوری طرح مخلوط نہیں کیا گیا اور اس طرح یہ تمام چیزیں من حیث النکل منقطع ہی رہیں۔ اس منحصر ملے جملے تارپوک ایک تین مثال بیجا پور کے شاہ موسیقی البرہم عادل شاہ کی وہ تصویر ہے جسے جہانگیر کے درباری مصور فرخ بیگ نے بنایا ہے۔

اُس نے دیوڑپی کندہ کاریوں کو جوں کا توں برقرار رکھا ہے اور ان کے گرد اپنے تصویر پے کے اوپر حاشیہ پر سنہری شاخھانے گل سے مزین کیا ہے۔ یہ بدی کتہہ کا پہلا بقیہ تصویر کی ساخت میں پوری طرح گھٹی ملی ہوئی نہیں ہیں لیکن وہ تصویر میں کسی ناموافق عنصر کو بھی داخل نہیں ہونے دیتیں۔ دوسرا دلچسپ نمونہ جہانگیر کی "گلشن اہم" میں ملتا ہے۔ یہ ایک تصویر چپ ہے جس میں "مریم اور بچہ" (میڈونا اینڈ چائلڈ) کو پیش کیا گیا ہے۔ اس میں "کنواری مریم اور بچہ" (ورجن اینڈ چائلڈ) کے بعینہ وہی چرے ہیں جو غالباً فلورنٹائن نژاد ہیں لیکن تین مائل بستیاں دواوئی "مرتبہ" کے مغل درباریوں سے بدل گئی ہیں، جن میں سے ایک مرغابی پیش کر رہا ہے اور دوسرا قفس میں محبوس طاہر جس سے بظاہر جہانگیر کی چڑیوں اور ان کے بال و پر سے دلچسپی اور شغف کا اظہار مقصود ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنے میں کوئی سرج نظر نہیں آتا کہ بحیثیت مجموعی نشاۃ الثانیہ کا اثر مغل معتمدی پر جمالیاتی انتخابیت کے وقتی بہمنہ اثر سے زیادہ نہیں رہا۔

شاہجہان نے تاج محل کی تعمیر کے سلسلہ میں اطالوی نیرفارس اور ترکی کے کاریگروں کی خدمات حاصل کیں۔ اس عظیم عمارتی یادگار میں، جو مقامی اور بدیسی تعمیر کی وراثتی عناصر پیوند کاری کا نمونہ ہے، اطالوی کچی کاری (Pietra dura) تکنیک سے کام لیا گیا ہے اور اسے پوری طرح اپنا کر مغربی تکنیکی مرصع سازی کے کام کو اسلامی موضوعات اور فنی اسالیب میں ڈھال دیا گیا ہے۔ اس طرح سترہویں صدی کی ابتدائی مغربی تعمیرات میں بہ نسبت معتمدی کے، مغربی تکنیک کا انجذاب بہت زیادہ واضح ہے۔

سترہویں صدی میں بعض اوقات یورپ کے مہم جو شرفا مغل توپ خانہ میں نچلے درجہ کے منصبوں پر ملازم رکھ لیے جاتے تھے: "مغلوں کی کہانی" (Storia do Mogor) جو بنیادی طور پر ایک رسوا کن رسالہ ہے، اس کے مصنف منوچی کو، مغلوں کی جنگ اقتدار کے دوران، داراشکوہ نے ملازمت میں لے لیا تھا۔ برنیر اور ہنگ زیب کے دربار سے بطور طبیب والیبتہ تھا کیونکہ یونانی (عربی یونانی) طریقہ علاج کے مقابلے میں مغل دیگر طریقہ ہائے علاج بشمول ویسی ہندو آہور ویدک کی سرپرستی عموماً کم درجہ

میں کرتے تھے۔ باوجودیکہ منوجی اور برنیر نے اپنے بل وطن کو یہ تاثر دینے کی بڑی کوشش کی کہ اخل دربار میں وہ بڑے صاحب منصب تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کے منصب اتنے ناقابلِ ذکر تھے کہ منلیہ تاریخوں اور اس زمانہ کے جو قائل باقی رہ گئے ہیں اُن میں انہیں یکسر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ جہاں تک برنیر کا تعلق ہے اُس نے مغلیہ ہندوستان کی حکمت و دانش کے متعلق جو مشاہدات پیش کیے ہیں اُن کے مطالعہ سے ہر شخص یہ آسانی اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ اُسے معقول و مقرب حاصل نہ تھا اور جو اطلاعات اُس تک پہنچیں یا پہنچاں کہیں وہ غلط تھیں۔ اور تک زیب کا مشہور و ادبلا "جو اُس نے یورپی نصابِ تعلیم اور طریقِ تدریس کے مقابلہ میں مسلمانوں کے نصابِ تعلیم اور طریقہ تعلیم کے ناقص ہونے پر کیا ہے وہ برنیر کی نیک خواہانہ جعل سازی کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔

یورپ کے لوگوں کا اعلیٰ فوجی مراتب پر مقرر منل سلطنت کی جانشین ریاستوں میں اُس وقت عام ہو گیا جب اٹھارویں صدی عیسوی کے اوائل میں سلطنتِ مغلیہ کا زوال شروع ہوا اور برٹش ایسٹ انڈیا کمپنی کی علاقائی سلطنت کی داغ بیل پڑی۔ یہ یورپ والوں کی توپ خانے کے آلات و اوزار کی ساخت اور اُن کے استعمال میں اعلیٰ تکنیکی برتری اور فوجی حکمتِ عملی میں یورپ والوں کی تکنیکی فوقیت کا کٹلا اعتراف تھا۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے بیشتر سول ملازمین نے ہندوستان میں رہنے سہنے کا جو وسیع اختیار کیا تھا وہ مسلمان طبقہ امراسے کچھ زیادہ مختلف نہیں تھا۔ دُخان جہازوں کے وسیع پیمانہ پر استعمال سے قبل وہ ہندوستان کو اپنا دائمی یا نیم دائمی مستقر سمجھتے تھے، وہ اعلیٰ مسلم طبقہ یا ہندوؤں کی اوقم ذاتوں میں شاذ و نادر ہی شادی بیاہ کرتے تھے۔ لیکن مقامی شرفاء کی طرح طوائفیں ملازم رکھتے تھے، رقصاؤں کی پرورش اور سرپرستی کرتے تھے۔ بے اوقات آرام کے لیے ڈھیلے ڈھالے شرقی لباس پہنتے تھے، شکار پارٹیوں میں شامل ہوتے تھے اور ہندی مسلم کھانوں سے لطف اندوز ہوتے تھے۔ برطانوی نوابوں کے اس دور میں بہت سے اردو سے مستعار لیے ہوئے

الفاظ انگریزی زبان میں داخل ہو گئے۔ بعض ہندوستانی کھانوں کے لئے آج بھی برطانوی غذا میں شامل ہیں اور عیش و آرام کے جن لوازمات سے برطانوی لوگ ہندوستان میں کثرت سے استفادہ کرتے تھے، وہ آج بھی ان کے ہنر و زندگی ہیں۔

دو خانی جہاز اوسیم صاحب کے وجود میں آنے کے ساتھ صورت حال میں بنیادی تبدیلی آگئی۔ برطانوی سول اور فوجی امن کے لیے طویل رخصت لے کر برطانیہ جانے کے مواقع زیادہ ہو گئے اور ان کے لیے اپنی مستورات کو ہندوستان لانے میں بھی آسانیاں پیدا ہو گئیں، اور مقامی آبادی کے تمام عناصر سے کٹ کر، اپنی علیحدہ قومیت قائم کرنے اور الگ تعلق رہنے کا ان کو موقع مل گیا۔ اس ضمن میں انگریز عورتوں کا دباؤ زیادہ سرگرم عمل نظر آتا ہے۔ ہندوستان میں جہاں مذکور وراثت کو ایک دوسرے سے الگ رکھا جاتا تھا اور مسند زخواتین نقاب پوش رہتی تھیں، اس تناظر میں معاشرتی میل جول کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا، اور مشہور اینگلو سیکسن تنگ نظری نے سونے پر سہاگے کا کام کیا تھا۔ اٹھارویں صدی کے اختتام پر جیسا کہ پرسیوال سپنر نے واضح طور پر لکھا ہے:

”وہ خلیج جو مسلمان نوابوں اور انگریز اشرافیہ (bon vivants) سیاسی پنڈتوں اور انگریز علماء نے کچھ عرصہ کے لیے پاس ڈی تھی، از سر نو وسیع ہونا شروع ہو گئی اور اس کے ساتھ ہی اوسط درجہ کے انگریز کا طرز عمل بھی بدل گیا... اور کمتر و مفتوح قوم کے لیے حقارت کا جذبہ پیدا ہو گیا، اور بعد میں نئی صدی کے آگے بڑھنے کے ساتھ ہٹنگ کے دور تک حالات بجائے بہتر ہونے کے زیادہ ابتر ہوتے چلے گئے۔ دارن ہٹنگز کے زمانے کی ضیافتوں کے برعکس مسلمانوں کا انداز بالکل بدل گیا اور وہ انگریزوں کے ساتھ شریک طعام ہونے میں تندرل میل محسوس کرنے لگے۔“

مغربی تمدن کے ابتدائی ارتکامات

ابوطالب خاں

ایک ہندوستانی مسلمان مرزا ابوطالب خاں کے قلم سے ایٹکو سیکس تمدن کا یادگار جائزہ نسلی و ثقافتی رشتوں کے پہلے مرحلے میں، ایک نشانِ راہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس سے پہلے اور لوگ بھی انگلستان پہنچے تھے مثلاً اعظم الدین جو مغل شاہنشاہ شاہ عالم ثانی کے سفیر کی حیثیت سے ۱۷۹۷ء میں یورپ کے دورے پر گئے تھے اور اپنے تاثرات قلم بند کیے تھے، لیکن اعظم الدین کے سفر کی روداد کا ابوطالب خاں کی روداد سفر کے کوئی مقابلہ نہیں ہو سکتا۔ ابوطالب کے یہ تاثرات سفر ۱۸۲۷ء تک غیر مطبوعہ رہے۔

ابوطالب خاں کے روابط بار بار ادھ سے تھے اور مختلف برطانوی نژاد لوگوں سے ان کے ذاتی تعلقات تھے۔ انہوں نے ۱۷۹۹ء اور ۱۸۰۳ء کے دوران اپنے سفر یورپ کے تاثرات اپنی قابلِ مطالعہ اور دلچسپ تصنیف ”ماثرطالی فی بلادِ فرنجیہ“ میں قلمبند کیے ہیں جو ان پہلی تصانیف میں سے ہے جس میں کسی مسلمان نے موجودہ مغربی تمدن سے روشناس کرایا ہے۔ ابوطالب کی یہ تصنیف مشہور مصری عالم ادب ماہر تعلیمات التعمومی کے مشاہدات اور تاثرات سے تقریباً چوتھائی صدی قبل ضبطِ تحریر میں آئی۔

ابوطالب خاں نے اپنے چار سالہ قیام کے دوران زیادہ وقت انگلستان میں گزارا لیکن اس نے آئرلینڈ، فرانس، اطالیہ اور ترکی کا بھی سفر کیا۔ لندن میں وہ ایرانی شہزادے کے نام سے مشہور تھا۔ یہ غلط فہمی اس کے نام کے شروع میں لفظ مرزا کی موجودگی اور اس کے سلسلہ نسب کے سبب پیدا ہوئی تھی۔ اسی وجہ سے انگریزی معاشرت اس کے ساتھ کم و بیش ہم تپہ اور ہم مرتبہ کا سا برتاؤ کرنے پر تیار ہو گئی۔ برطانوی رؤسا و امراء اکثر اس سے ملاقات کرنے کے لیے جاتے تھے اور نقد و اشیا کی صورت میں فیاضانہ

تتائف سے بھی وقتاً فوقتاً لڑاتے تھے۔ وہ نہایت آزادی سے سیلون میں، سماجی استقبالیہ دھڑوں میں اور اعلیٰ طبقے کی فوج آئین کی محفلوں میں شریک ہوتا تھا۔ شاہ و برطانیہ اور ملکہ شریٹ نے بھی اسے شرفِ ملاقات بخشا۔ وہ لیکن اور اسے ایسے مستشرقین سے بھی ملا۔ وہ پہلا مسلمان ہے جس نے مغربی انتشارِ اقیانوس کے ناقابلِ اتمام ہونے کا تحریر میں اظہار کیا۔ اس نے سر ولیم جونسز کی "فارسی قواعد" پر تنقید کی کہ اس نے بعض مقامات پر غلطیاں کی ہیں۔ اس نے برطانوی مستشرقین کو ان کے زعم اور غرورِ باطل پر بالعموم مطلع کیا ہے۔ وہ جب بھی لندن کے قہر خانوں، مسراؤں، کلبوں، ادبی مجالس، تھیٹروں، سوانگوں، ڈاچی تماشوں، انگلستان کے بینک، شاہی دارالمیادلہ اور برٹش میوزیم دیکھنے جاتا تو متجسس ذہن و مدغ اور زندہ دلی کے ساتھ جاتا تھا۔ فری میسنوں کے متعلق بھی اس نے معلومات حاصل کیں لیکن کسی "لاج" کی رکنیت قبول نہیں کی۔ اس نے اسلام کی حائد کردہ انفرادی خیرات اور انگلستان میں وسیع پیمانہ پر ماحشری خیرات کے درمیان فرق کو بھی محسوس کیا جو تبلیغی اور انسانی ہمدردی کے دیگر اداروں کو وجود میں لاتی اور انہیں امداد و ہم پہنچاتی ہے۔ اس نے آکسفورڈ کی تعمیری ساخت اور ہندوؤں کے قدیم مندروں میں عجیب قسم کی مشابہت و مماثلت پائی۔ اس کے اسلامی بت شکن ذہن کے لیے مغرب کے نوادرات، مہموں اور پلاسٹک فنون سے والہانہ شہینگی ناقابلِ فہم تھی اور قریب قریب بت پرستی کے ہم رنگ معلوم ہوتی تھی، لیکن وہ مغربی تخیل کی حقیقت پسندی کا معترف تھا۔

برطانوی کردار کی تشفی اور تعین کے ضمن میں اسے اُن کی مذہبی بے تعلقی اور فلسفہ کی جانب غیر معمولی رجحان پر سخت اعتراض تھا۔ اس کے خیال میں اس سے برطانوی معاشرے کے ادنیٰ اور بہت طبقات کے اخلاقی اعتبار اور نگرانی کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی تھی۔ وہ برطانوی امارت پرستی اور ذاتی آسودہ خاطر پر بہت متاسف تھا لیکن اس نے ہندوستان میں انگریزوں کے روز افزوں ظلم و نسل غرور اور برطانیہ میں برطانوی نژاد لوگوں کے امیرانہ یا دانشمندانہ طبقاتی انداز میں امتیاز

قائم کر رکھا تھا۔ اس نے اپنے دوستوں کو متنبہ کیا تھا کہ رہن سہن کا اعلیٰ معیار اور روزمرہ کی سہل پسندانہ زندگی بے بسی اور تنگ دلی کو جنم دیتی ہے جو برطانیہ ایسی قوم کو اس کے معاندین سے پیچھے رہ جانے کے خطرہ سے دوچار ہونے کے کئے امکانات پیدا کر سکتی ہے۔ اس کا انگریزوں کی بے پایاں خواہش زرا اور دنیاوی معاملات میں غیر معمولی تشغف اور مکمل انہماک کو پسند نہ کرنا اس دور کی انگریزی مشاعری میں دوانی بغاوت کے رجحان سے بڑی حد تک مماثلت رکھتا تھا۔ اگر انگریز من حیث القوم ان عیوب کے سبب گرفتار مصائب نہیں ہوئے تو اس کا سبب ان کے ملکی دستور کی قوت ہے جو افراد اور حکومت دونوں پر حاوی ہے اور اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ ان کے ہمسائے بلحاظ تہ سب، ان عیوب میں ان سے کہیں زیادہ ملوث ہیں۔ جہاں تک انگریزوں کے محاسن کا تعلق ہے اس نے انہیں باعزت ہونے کا حق کا احترام کرنے، منظم و ضبط کا پابند ہونے اور تواضع، خلوص، صاف گوئی، راستبازی کے متعلق بھی اسکی رائے خاص طور پر دلچسپ ہے جن پابندیوں اور توازن کے ساتھ عورتوں کو مردوں کے برابر قرار دے کر آزادی دی گئی تھی اس کی تعریف اس نے کی ہے۔ اس نے لیڈی میری ورٹلے مانیٹنگ کی طرح، اس نگہدارانہ آزادی کو، عثمانی ترکی کے پس پردہ فقط ان نگہداشت کے مقابلہ میں، ترجیح دی ہے۔

الوطالب خاں غالباً موجودہ دور کا پہلا بے باک شخص تھا جس نے یک زوجی کو مستحسن قرار دیا ہے۔ ایک وقت میں ایک بیوی جیسا کہ عیسائیوں میں رائج ہے، خانگی سکون و اطمینان میں ممد و معاون ہوئی ہے۔ اس میں اولاد چوتھ، ایک ہی مل باپ کی ہوتی ہے اس لیے مقدمہ بازیوں اور مناقشوں کے امکانات باقی نہیں رہتے جو کہ ایک مسلمان کنبہ کی مسترت اور خوشی میں اکثر خلل انداز ہوتے ہیں۔ دوسری جانب مسلمان کی خانگی زندگی کے بھی کچھ محاسن ہیں مثلاً چونکہ مسلم خاندان کا بنیادی نظام سرورارانہ ہوتا ہے، اس لیے وہ قریبی اعزہ کے جذباتی فاصلہ کے باعث جروح نہیں ہوتا جو یورپی خاندان کی نمایاں خصوصیت ہے۔

برطانوی سماجی یا گھریلو زندگی کی خوبیاں بیان کرنے کے سلسلہ میں اس نے قدامت پرست عائدین کے مثالی نمونوں کو سراہا ہے اور ان کے اس جنسی اخلاقیات کے فقدان کے مابین واضح خط امتیاز قائم رکھا ہے جو پست طبقہ اور چنید مستثنیات کے علاوہ تمام طبقوں میں پایا جاتا ہے۔ ایک اور جگہ پر اس نے برطانوی قوم کو پاک بازی کے فقدان کی بنا پر ہدف ملامت بنانے میں تامل نہیں کیا ہے اور اغواء، شادی سے قبل جنسی مقاربت اور لندن میں جنسی بدکاریوں کی کثرت کی مثالیں پیش کی ہیں اور چکلوں اور قحبہ خانوں کی تعداد میں روز افزوں ترقی پر سرزنش کی ہے۔

اینگلو سیکن تہذیب کی اقدار میں جسے جس قدر کے غیر معمولی طو پر نمایاں ہونے سے وہ حیرت زدہ تھلاہ انفرادی آزادی کا جذباتی احترام تھا جسے برطانوی قانون کی پشت پناہی حاصل تھی لیکن وہ اس امر سے بھی بخوبی آگاہ تھا کہ بعض طبقے متابلتک مساواتی وجہ رکھتے تھے۔ وہ کہتا ہے: ”بہر حال یہ ساری مساوات حقیقی سے زیادہ ظاہری ہے، کیونکہ امیر افساندار کی آسائشوں میں، ہندوستان کے مقابلے میں، بہت زیادہ فرق پایا جاتا ہے“^{۱۸} لیکن اس مبالغہ آمیز بیان میں وہ فی الحقیقت مغربی تہذیب کے مستقبل کا رُخ پہچانتے میں ناکامیاب رہا جو تمام طبقات کے معیار زندگی کو ہموار اور یکساں کرنے کی نشاندہی کر رہا تھا۔ برخلاف اس۔ کہ ہندوستان میں برطانوی حکومت کی ڈیڑھ صدی کے دوران استعناق یافتہ اور کم استعناق یافتہ طبقات کے مابین خلیج وسیع سے وسیع تر ہوتی گئی اور آبادی کے دھماکے کے ساتھ عروج پر پہنچ گئی ہندوستان کے قرون وسطیٰ کے جاگیردارانہ پس منظر میں پیدا ہونے کے باعث ابرطالباں خاں نے صنعتی انقلاب کے اثرات اور امریکی قوتوں کے متعلق اپنی حیرت انگیز آگس کا اظہار کیا۔ وہ پولین کے نانے کے فرانس کے بستہ و پیوستہ، ڈھیلے ڈھلائے ڈرائٹ پر برطانیہ کی قومی اور اقتصادی برتری کو صنعتی فنیات کی عنایم ترقی پر محمول کرتا ہے، تیز بولوں، آہن سازی کے کارخانوں اور آہن شینوں کے معائنہ کے دوران، ان کے نظم و ضبط، مداومت کار اور میکانی صنعتی عمل نے آدمیوں پر جو ضابطہ پرستی کا نقش بٹھایا تھا، وہ ان

سب سے بے حد متاثر ہوا۔ وہ بنگالی اور تجارت میں نقد اور ادھار کے طریقہ ہائے کار کو صنعتی معاشرے کے ارتقاء کا منطقی نتیجہ سمجھتا ہے۔ برطانیہ کے متوسط طبقے کی متواتر اور سنت معزت کرنے کی عادت کو وہ صنعتی تہذیب اور مشینوں کے تسلط کو وہ نظم و ضبط کا نتیجہ سمجھتا ہے۔

جب وہ پہل بار برطانیہ کے دارالعوام کی کارروائی بطور ایک تماشا خانے کے دیکھنے گیا تو اپنے تاثرات ان الفاظ میں پیش کیے: "جب میں نے پہل بار یہ اجتماع دیکھا تو مجھے ایسا محسوس ہوا کہ ہندوستانی ٹوئیاں عوطوں کی دو ٹوئیاں الگ الگ آموں کے دو درختوں پر بیٹھی ہوئی ایک دوسرے پر عین طعن کر رہی ہیں جن میں ٹر پیٹ اور مسٹر فاکس سب سے زیادہ خوفناک ہیں" اور برطانوی پارلیمانی نظام کی کارکردگی کے متعلق اس سے یہ حقیقت پوشیدہ نہ رہ سکی کہ حکمران جماعت اکثر چیرہ دستیال کرتی رہتی ہے۔ برطانیہ کی مالیات عامہ کے انداز کار، محاصل کی تشخیص و تعیین، حکومتی قرضہ جات اور عالمی قرضوں کا ذکر کرتے ہوئے اس نے انگریز میزبانوں کو کسی قدر حقیقت پسندانہ مشورہ دیا جو ازمنہ وسطی کے اس قدیم مسلم روایت پر مبنی تھا کہ قرض خواہ کو اپنے قرضوں کا پاس فیصلہ حتمہ معاف کرنے پر مجبور کیا جائے تاکہ قومی قرضے کی ادائیگی کا مسئلہ بھی حل ہو جائے اور قرض خواہ کے طویل المدت مفادات، ممکن الوقوع انقلاب کے اثرات سے معصون و محفوظ رہیں۔

اس نے اپنے مسلمان بھائیوں کو یہ سمجھانے کی کوشش کی کہ انگلستان میں قانون اور مذہب دو علیحدہ علیحدہ ادارے ہیں اور ہم عصر علمائے اسلام کے علی الرغم پادری کا کام صرف اپنے گروہ کی اخلاقی اور روحانی فلاح و بہبود کی نگرانی کرنا، مردوں کی تدفین، لوگوں کو سلسلہ ازدواج میں منسلک کرنا، قریب المرگ لوگوں کی عیادت اور لوزائیدہ بچوں کو ہتسمہ دینا ہیں۔ اس کے گوشہ دل میں کلیسائی پادری کے لیے خفیف سی بھی بھد دی کا شائبہ نہیں تھا۔ وہ بشپ آف لندن سے اس مسئلہ پر اچھ بھی گیا کہ عہد نامہ جدید میں تحریف سے پہلے پیغمبر اسلام کے متعلق پیش گوئی موجود تھی۔ برطانیہ کا لادینی قانون

اس کے لیے جاذب توجہ تھا۔ وہ اکثر انگریزی عدالتوں کے پھیرے کیا کرتا تھا۔ وہاں وہ اس بات سے بہت متاثر ہوا کہ برطانیہ کے ہر فرد کو جوری سے مقدمہ کا فیصلہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ انگریزی عدلیہ کے احساس عزت و دیانت کا بھی وہ بہت متاثر تھا اور برطانوی وکلاء کی چیرہ دستیوں اور دھمکیوں کی شدید مذمت کرتا تھا جو اکثر ایک لیکن برطانوی وکلاء کے طبقہ کے لیے وہ اپنے اندر جذبہ احترام پیدا نہ کر سکا ایماندار آدمی کو ایسا بولکھلاتے تھے کہ اس کے مقدمہ مار جانے کا کافی امکان پیدا ہو جاتا تھا۔ ہندوستان میں برطانوی عدالتوں کی نوعیت اس سے بالکل جدا گانہ تھی جنہیں بد سے بدترین مقاصد کے حصول کے لیے آلہ کار بنایا جاسکتا تھا۔

اس نے فرانس کا دورہ اس وقت کیا جب نپولین بونا پارٹ اپنی طاقت و قوت کے پورے عروج پر تھا لیکن پیرس کے جو حالات اُس نے لکھے ہیں وہ بہت ہر سری اور مایوس کن ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے برطانوی قریبیوں کو حتی الامکان ناراضگی کا کوئی موقع دینا نہ چاہتا ہو اور غیر معمولی طور پر احتیاط برت رہا ہو۔ بہر نوع وہ کسی فرانسیسی کو نہیں جانتا تھا اور اس کے تعلقات ان سے بالواسطہ تھے۔ پیرس میں اس کا قیام اتنا مختصر تھا کہ کوئی گہرا نقش اُس کے ذہن پر ثبت نہ ہو سکا لیکن اس نے فرانسیسیوں کی خاطر داری اور تواضع کے مشرقی انداز کی بہت تعریف کی ہے اور یہ بھی محسوس کیا کہ ان کی زبان انگریزی کے مقابلے میں زیادہ پیچیدہ ہے۔ فرانسیسی متشرعین لنگ بولی اور گارسل وی تاسی سے ملاقات کا موقع بھی اس نے ہاتھ سے جانے نہیں دیا۔

اطالیہ میں چند مصائب سے دوچار ہونے کے بعد وہ ہندوستانی مسلمانوں کی ترک پرستی کی عام روش سے تقریباً تین چوتھائی صدی قبل، ترکی پہنچا۔ اس طرح ابوظہب کسی عالمی اسلامی ہمدردی کے جذبے کے بغیر سمرنا میں وارد ہوا۔ وہ خود کو برطانیہ کے زیرِ پناہ سمجھتا تھا اور اس حیثیت سے برطانوی سفیر لارڈ الگن نے ترک میں اس کا استقبال کیا۔

قیام پیرس کے بعد اُس نے ترکوں کو کابل الوجود اور غزنی پایا۔ ان کی سرزمین

گندی تھیں۔ ان کے کیفے، ناصات اور مذکورہ آٹا و نانوں کے لیے عام تھے۔ ان کا لباس اسراف کا منظر اور ان کا طعام ہندوستان اور فارس سے کمتر تھا لیکن ترک کتائیں، گھوڑے، قوارے اور بازار اس کو پسند آئے۔ وہ ترکی عمامہ کے مدارج تھا اور مغربی رنگ میں رنگنے کے ابتدائی آثار اس نے وہاں محسوس کیے۔ اس نے ترکوں کو ان کی شدید غیرت و عزت کے احساس، شجاعت، آزادی، مہمان نوازی، یادی اور درو مندی کے لیے خراج تحسین پیش کیا۔ اس کا کہنا تھا، ”دوسری مسلم سلطنتوں کے مقابلے میں ان کی حکومت انصاف و عمل کو زیادہ ملحوظ رکھتی ہے۔ اس نے ترک کے اعلیٰ طبقوں کو دین دار اور پرہیزگار پایا۔ اس نے یہ بھی دیکھا کہ ترک عورتیں اپنی ہندوستانی یا ایرانی مہنوں کے مقابلے میں زیادہ آزاد ہیں۔ اوسنے طبقے کی خواتین بے نقاب یا نیم نقاب گھر سے باہر نکلتی ہیں۔“

برطانوی سفیر کی درخواست پر ترک وزیر خارجہ رئیس آفندی نے اس کا استقبال کیا اور اسے وزیر اعظم یوسف پاشا اور سلطان سلیم سوم کے حضور میں پیش کیا اور موثر الذکر نے اسے خلعت عطا کی۔ ترک سیاست کے متعلق اس کا تاثر یہ تھا کہ وندام سلطان کے علی الرغم بہت زیادہ اختیارات کے حامل ہیں۔ انگریزی ادارہ ملے انصاف کے مقابلے میں اس نے ترک قاضیوں (رجسٹروں) کو مرثیہ مطلق العنان پایا۔ بغداد میں، جیسے وہ ہندوستانی شہروں سے کم تر سمجھتا تھا، ہنپ و کر بلا جانے والے شیعہ دائرین کے ساتھ ترکوں کے تکلیف دہ برتاؤ کا شاک تھا، جہاں شیعوں کے اہم اول و سوم آسودہ خاک ہیں لیکن ابوطالب خاں خود کٹر شیعہ نہیں تھا۔ اس نے محمد بن عبد الوہاب کے کردار اور وہابی تحریک کے بنیادی اصول کی توصیف میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کر سکا بلکہ اس تحریک میں بہت نیکنوں جیسا جوش اور شیعہ احساسات و جذبات کے ساتھ واضح ہے ہری موجود تھی۔ ۲۴

برطانوی نظام عدالت کا گہرا اثر ۲۵

ملکہ الزبتھ اول کے ۳۱ دسمبر ۱۹۰۰ء کے ایک منشور کے تحت ایٹ انڈیا کمپنی

معروض وجود میں آئی۔ اس منشور کی رو سے کمپنی کو وضع قانون کے بعض محدود اختیارات تفویض کیے گئے۔ اسے یہ اختیار بھی دیا گیا کہ وہ ایسے دستور، قوانین اور احکامات وضع اور نافذ کر سکتی ہے جو معقول ہوں اور قلمرو انگلستان کے قوانین، اصول و ضوابط اور رسوم و رواج کے مخالف و متضاد نہ ہوں۔ قانون سازی کے ان اختیارات کی توثیق جمیس اول نے ۱۳ مئی ۱۶۰۹ء کے منشور کے ذریعہ کر دی۔ سرٹامس روئے، جو جمیس اول کی جانب سے مغل شاہنشاہ جہانگیر کے دربار میں بطور سفیر (۱۶۰۵-۲۶) مامور تھا، مغل دربار سے اسی قسم کے چند مراعات حاصل کر لیے تھے جیسے شہانہ حکومت (Porte) نے فرانسیسیوں کو عطا کیے تھے اور جو بعد میں "مشروط معاہدات" کی صورت اختیار کر گئے تھے۔ ان معاہدات کے تحت برطانوی باشندوں کو اجازت تھی کہ وہ بغیر کسی قسم کی دخل اندازی کے اپنے مذہب اور قانون کے مطابق زندگی گزار سکتے تھے۔ ان کے آپس کے قضیے ان کے اپنے جج طے کر سکتے تھے اور اگر ان کے اوٹل عایا کے مابین تنازعات رونما ہوں تو پھر وہ مغل امیروں کے دائرہ عدالت میں آجاتے تھے۔ مغلوں کے نقطہ نگاہ سے یہ طریقہ بالکل منطقیانہ اور مناسب تھا۔ کیونکہ اس وقت ہندو شخصی قانون ہندوؤں پر اور مسلم قانون مسلمانوں پر نافذ کیا جا رہا تھا۔

ایسٹ انڈیا کمپنی کے قانون سازی کے اختیارات جمیس اول نے ۱۶۲۳ء میں بڑھائے تھے۔ ۱۶۶۱ء میں جمیس دوم نے کمپنی کی مقبوضہ آبادیوں میں ان قوانین کو ہندوستانیوں پر نافذ کرنے کے احکامات جاری کر دیے۔ چنانچہ سترہویں صدی کے آخری نصف حصہ میں کمپنی کی عدالتیں دیوانی اور نوحداری دونوں قسم کے مقدمات بھی اور مدراس میں سماعت کرنے لگیں۔ اگرچہ سلطنت مغلیہ اس وقت اپنے انتہائی عروج پر تھی، لیکن چونکہ برطانوی عدالتی نظام بہت معمول اور برائے نام تھا اور اس مغلیہ نظام عدالت سے کسی طور پر بھی نہیں ٹکراتا تھا جو شریعت پر مبنی تھا، اس لیے ہندوستان کی سرزمین پر اس کے قدم جمانے کا تذکرہ کہیں بھی منیہ شاہی کاغذات یا دستاویزات میں نہیں ملتا۔ ۱۶۹۸ء میں ستابزادہ عظیم الشان نے، جو اس وقت بنگال کا مغل گورنر تھا،

کلکتہ کے مضافات میں تین گاؤں کی زمینداری ایسٹ انڈیا کمپنی کو دے دی۔ اس علاقہ میں دوسری منزل اسمبلی کی طرح، کمپنی نے بھی اپنی ایک قانونی اور دستوری حیثیت منزل انتظامیہ کے دائرہ کار میں حاصل کر لی۔ اس نے ایک دیوانی اور ایک فوجداری عدالت قائم کر لی۔ اس علاقہ کے دوسرے زمینداروں کی عدالتوں کی طرح اس عدالت کی اپیلیں بھی مرشد آباد کی منزل عدالت اپیل کو بھیجی جاتی تھیں لیکن چونکہ ایسٹ انڈیا کمپنی کو دو مختلف اقتدار اعلیٰ کے ذرائع یعنی تاج برطانیہ اور منزل دربار سے قانونی اختیارات حاصل ہونے لگے، اس لیے جلد ہی ایک غیر طبعی صورت رونما ہو گئی۔ موت کی سزاؤں اور دیوانی مقدمات کے سلسلہ میں اپیلیں بجائے ہندوستانی عدالت اپیل میں دائر کرنے کے، کمپنی کے گورنر اور کونسل مقیم کلکتہ کو ارسال کی گئیں۔ ۱۷۶۶ء میں جارج اول کے ایک منشور کے بموجب برطانیہ کی تجارتی بندرگاہوں کلکتہ، بمبئی اور مدراس میں برطانوی تاج کی عدالتیں قائم کی گئیں۔ ان تینوں احاطوں (پریسیڈنسیوں) میں دیوانی مقدمات پنٹانے کی غرض سے میٹروں کی عدالتیں قائم کی گئیں، اور فوجداری کے مقدمات کی سماعت گورنر اور ان کی کونسلیں، جیوری کے ذریعہ مقدمہ کے استحقاق کے ساتھ کرنے لگیں۔ کلکتہ کی زمینداری عدالت، جو ۱۷۹۸ء سے کام کر رہی تھی، ۱۸۵۳ء میں دیسی باشندوں کی عدالت اپیل قرار پائی۔

۱۷۰۷ء کے بعد سلطنت مغلیہ کے شیرازے میں تیزی کے ساتھ ابتری پیدا ہونے کے باعث طاقت کا جو خلا پیدا ہو گیا اور ضعف صدی کے دوران تاج و تخت کے حصول کی کشمکش میں جو سنا کا نہ خانہ جنگی ہوتی رہی، اس سے لاقانونیت کی پیمیدہ اور انتشار کی بدلتی ہوئی صورتیں پیدا ہوتی رہیں۔ اس خلفشار سے ایسٹ انڈیا کمپنی کو ۱۷۵۷ء میں تو کسب سلطنت کا موقع مل گیا اور اس نے بڑے پیمانے پر ہندوستانی علاقہ کو ہڑپ کرنے کا آغاز کر دیا۔ اس کا مسلمہ عمل دخل اب بنگال، بہار اور اڑیسہ کے صوبوں میں پوری طرح ہو گیا۔ ۱۷۶۳ء میں اس نے بے بس اور نام کے منسل شاہنشاہ شاہ عالم ثانی سے تین صوبوں میں قانونی انتظامیہ کا درجہ حاصل کر لیا۔

شاہ عالم نے ۲۵ لاکھ سالانہ مالیات کے عوض کمپنی کو اپنا کسٹمر مال گزاری بنادیا۔ اس طرح برطانیہ نے خود کو اس نظام دیوانی کا وارث بنالیا جس کی بنیاد اس اسلامی شریعت پر تھی جیسے منلوں نے مقامی حالات کے مطابق ڈھالا تھا۔ منلوں کے دور میں کسی صوبہ کا گورنر یا ناظم دیوانی اور فوجداری دونوں محکموں کا سربراہ ہوتا تھا اور نظم و ضبط اور قانون کی پابندی کرانے کا ذمہ دار بھی ہوتا تھا۔ فوجداری عدل و انصاف بھی اس کے سپرد تھا کسی صوبے کا دیوان جو ناظم یا گورنر سے دوسرے صوبے پر ہوتا تھا، مالگزاری ہیج کرتا تھا اور عدلیہ کا کام بھی انجام دیتا تھا۔ اگرچہ اصطلاحاً ہائیٹ اینڈ یا کمپنی کو ۱۷۶۵ء میں منل شاہنشاہ نے محض دیوان کے فرائض یعنی مالگزاری کا انتظام تفویض کیا تھا لیکن فی الواقع کمپنی نے تمام عدالتی محکموں پر مکمل قبضہ جالیا تھا۔

کمپنی نے شروع میں تو اپنے مقبوضہ صوبہ کے شہروں کے باہر منلوں کے عدالتی نظام کو برقرار رکھا اور نئے مقبوضہ صوبوں میں گزشتہ مثل علیے کو اپنی جگہ پر قائم رکھا لیکن ۱۷۷۲ء میں وارن ہیسٹنگز نے مقامی عدالتی نظام کی از سر نو تشکیل کی اگرچہ وہ بالکل رعایتی مغلیہ انداز پر تھی۔ فوجداری اور دیوانی عدالتوں کی از سر نو تنظیم کی گئی۔ دیوانی عدالتوں کی صدارت اب برطانوی کلکٹر مسلمان مغنیوں اور ہندو پنڈتوں کے تعاون سے کرنے لگا۔ یہ ضلعی عدالتیں، تمام نجی قانون اور رواجی مقدمات کے فیصلے کرنے لگیں مثلاً وراثت، شادی، وفات پات اور دوسرے مذہبی رواجات اور اداروں سے متعلق مقدمات کا مسلمانوں کے لیے شرعی قانون کے مطابق اور ہندوؤں کے لیے دھرم شاستروں کے مطابق فیصلہ کیا جاتا تھا۔ دیوانی اور فوجداری مقدمات کی اپیل صوبائی عدالت عالیہ یعنی صدر دیوانی اور صدر فوجداری یا نظامت میں دائر کی جاسکتی تھی۔ اول الذکر کمپنی کے گورنر اور اس کی کونسل پر مشتمل ہوتی تھی اور مؤخر الذکر میں ایک ہندوستانی داروغہ شامل ہوتا تھا۔ اصطلاحاً داروغہ، پیشن یافتہ نواب مرشد آباد کا مقرر کردہ ہوتا تھا لیکن حقیقتاً اس کا تقرر بھی برطانوی گورنر کرتا تھا۔

۱۷۷۳ء میں وارن ہیسٹنگز گورنر جنرل مقرر ہوئے۔ ۱۷۷۴ء میں ایک منشور کے

ذریعہ اعلیٰ عدالت دیوانی قائم کی گئی جس کا پہلا چیف جسٹس سر ایلی جاہ اپسی نامزد ہوا۔ اس کے دائرہ اختیار میں برطانوی باشندے، کمپنی کے ملازمین اور بنگال، بہار اور اڑیسہ کے صوبوں کے وہ ہندوستانی باشندے آتے تھے جن کا تنازعہ کسی برطانوی باشندے سے ہوتا تھا۔ اس عدالت میں شہر کلکتہ کے برطانوی نژاد لوگ بڑی بیوری یا چھوٹی جیوڈی کے طور پر نامزد ہوتے تھے اور اس کے جج پیشہ ور وکلاء ہوتے تھے جن کی مدت ملازمت کا انحصار ہنر پستی کی خوشنودی پر ہوتا تھا۔ یہ عدالت عام برطانوی متانوں اور اصل عدالت کے دائرہ کار کے اندر اپنے فرائض انجام دیتی تھی۔

دونوں ایال اور آزاد خود مختار عدالتی نظاموں نے ایک وقت علیحدہ علیحدہ کام کرنا شروع کر دیا لیکن دونوں کے حلقہ برائے اختیار ایک دوسرے سے گڈھ ہوتے رہتے تھے۔ ان میں سے ایک تاج برطانیہ اور پارلیمان سے اقتدار حاصل کرتا تھا اور دوسرا محل شاہنشاہ کے کمشنر مالگزاری کی حیثیت میں ایسٹ انڈیا کمپنی سے اختیار و اقتدار حاصل کرتا تھا۔ یہ بے رطلی کسی حد تک اس وقت ختم ہو گئی جب ۱۷۸۰ء میں اپسی کو دیوانی عدالت عالیہ کا بھی واحد جج مقرر کر دیا گیا۔

عدالتی نظام از سر نو مرتب کرنے کی جانب بڑا قدم گورنر جنرل لارڈ کارنوالس نے ۱۷۹۰ء میں اٹھایا۔ اس نے ہندوستانی عدالتوں میں دیوانی نظام عدالت کو بیکار بعض قبضوں اور انتہائی فرسودہ قرار دیا اور سارا الزام ان دو مفروضوں کے سر رکھا۔ اول: اسلامی قانون توبہ کے کے زبردست تقاضا اور دوم: عدالتوں کی تشکیل کے تقاضے۔ گورنر جنرل بائیس نے شرعی قانون کی اینگلو میڈن قانون کی شکل میں ترمیم کر دی۔ مراحفہ کے جدید طریقہ کار کے مطابق ہندوستانی عدالت ہائے زیریں کے فیصلوں کی قاضی القضاۃ اور مفتی جانچ پڑتال کرتے تھے اور عدالت عالیہ دیوانی برائے اہل ہند کو اپنی آراء کے ساتھ آخری فیصلے کے لیے پیش کر دیتے تھے جو گورنر جنرل اور اس کی کونسل پر مشتمل ہوتی تھی۔ ضلعی فوجداری عدالتیں توڑ دی گئیں اور چار بڑے شہروں میں اسی نمونے کی عدالتیں قائم کر دی گئیں۔ کارنوالس کی عدلیہ کی تنظیم نو کے چند واضح اور سنگین پہلو تھے۔ قانون کا انداز انگریزی ہو گیا تھا اور گورنر جنرل کی مرکزی حکومت کی تولیت میں آ گیا تھا۔

ہندوستانی منادات کی رعایت صرف نچلی سطح پر کی باقی تھی جہاں عدالت ہائے مذریع میں اصلاح کے اندر ہندوستانی منصفوں (مبٹرسٹ) کا تقرر کیا جاتا تھا۔ دوسری جانب عدالت کا پیشہ ہندوستانیوں کے لیے عام کر دیا گیا تھا جنہوں نے ایک صدی بعد برصغیر کی سیاسی قیادت کا بیڑا اٹھایا۔

تنظیم نو کا مزید کام ویلوزی، کلرناس (بار دیگر بحیثیت گورنر جنرل) اور ایمرسٹ کے عہد میں ۱۸۵۱ء کی دیوانی اور فوجداری عدالت برائے اہل ہند کا کام خود سرانجام دینے کے سہائے گورنر جنرل باجلاس نے تین بیج اور ایک چیف جسٹس مقرر کیے جو کہ اپنی کے باضابطہ برطانوی ملازم ہوتے تھے اور اس پنج کے رکن ہوتے تھے۔ ہندوستان میں کہنی کی سلطنت کی علاقائی توسیع کے ساتھ ہی عدالتی ڈھانچہ خفیف ترمیموں کے ساتھ دوسرے صوبوں میں بھی رائج کر دیا گیا۔ ۱۸۳۳ء کے جسٹس ایکٹ اور ۱۸۳۶ء اور ۱۸۴۳ء کی قانونی اصلاحات نے یورپی اور ہندوستانی باشندوں کو دیوانی مقدمات کے طریقہ کار میں مساویانہ درجہ دے دیا۔ ۱۸۴۶ء کی اصلاحات، ۱۸۸۴ء کے ایمرٹ بل اور ۱۹۲۳ء کے فوجداری طریقہ کار کے ترمیمی بل کے باوجود یورپی باشندے، برطانوی ہند کے قانون فوجداری میں، اپنا خصوصی استثنائی مقام قائم رکھنے میں کامیاب رہے۔ یہ صورت حال برابر قائم رہی تا آنکہ ۱۹۴۷ء میں ہندوستان اور پاکستان نے آزادی حاصل کر لی اور بالآخر برصغیر میں قانون فوجداری سے نسل امتیاز کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو گیا۔

مصالحی انداز کار کا طریقہ جو برطانوی عدالتی نظام نے وضع کیا تھا اور جس کے متعلق یہ خیال تھا کہ وہ مسلمان اور ہندو کے شخصی قوانین کے لیے دھماکہ خیز ثابت ہوگا، حکومت کے نظام عدلیہ کے لیے بنائے ہوئے ریگولیشن میں سمودیا گیا۔ اس ریگولیشن میں یہ قرار دیا گیا کہ وہ تمام مقدمات جن کا تعلق وراثت، ازدواج، ذات پات اور دوسرے مذہبی اداہوں اور مکاتیب فکر سے ہوگا، مسلمانوں کے لیے قرآنی احکام کے تحت اور ہندوؤں کے لیے ازروئے شاستر لازمی طور پر طے کیے جائیں گے^{۲۷} اور جہاں جماعتوں میں مذہبی اختلاف ہوگا وہاں مدعا علیہ کے قانون پر عمل درآمد ہوگا^{۲۸}۔

مسلمانوں کا شخصی قانون ان کے وراثت، جانشینی، بیہ، اوقاف و کار خیر کے لیے جائیداد کا تحفظ، حق شفع، تولیت اور زمان نفقہ کے تنازعات کے تصفیہ کے سلسلہ میں برابر کام میں آتا رہا۔ مسلم شخصی قانون کے سلسلہ میں برطانوی حکومت ہندو شخصی قانون کے مقابلہ میں شاید کچھ زیادہ عدم مداخلت کی پالیسی پر کار بند رہی۔^{۱۹} قوانین وقف میں مداخلت اس سے مستثنیٰ تھی جسے مسلم ہند کی مغرب پرست سیاسی قیادت، مسلم شرفاء کے اقتصادی تحفظ کے لیے مغرب شدید کا مترادف سمجھتی تھی اور جس کے خلاف سرسید احمد خان کے زمانہ سے صدائے احتجاج بلند ہونا شروع ہوئی اور جو ۱۹۱۳ء میں محمد علی جناح کے ہندوستانی مجلس قانون ساز میں وقف ایکٹ منظور کرانے پر کامیابی کے ساتھ ختم ہوئی اور جس سے ہندوستانی مسلمانوں کو اپنے خاندان کے لیے اوقاف قائم کرنے کا حق پھر سے حاصل ہو گیا۔

قانون شریعت میں برطانوی مداخلت خاص طور پر قانون فوجداری میں کارفرما نظر آتی تھی۔ عملاً اسلام کا قانون فوجداری چار وسیع اقسام پر مشتمل تھا۔ پہلی قسم خاص نوعیت کی سزا یا حد تھی، جس میں سرقہ یا کسی عورت پر بہتان طرازی یا زنا یا باہمیہ کے مجرم میں اعضاء کی قطع و برید، سنگساری یا تازیانہ کی سزا دی جاتی تھی۔ موجودہ زمانہ کے میاں دلوں کے مطابق یہ بے رحمانہ عقوبتیں قبائل طور طریق کی عکاسی کرتی تھیں، لیکن صرف ناقابل انکار شہادتوں کی موجودگی ہی میں ان پر عمل درآمد ہوتا تھا۔ ان عقوبتوں کی شدت کے پیش نظر مسردن و سلا کی آفاقی خلافتِ عباسیہ کے دور میں ”مظالم“ کے نام سے نیم لائٹی عدالتوں کا متوازی قیام عمل میں آیا، جو ہلکی سزائیں دیتی تھیں۔ دوسری قسم تعزیر تھی (یعنی اختیارِ اختیار پر مبنی سزا) جس میں ایسے جرائم کے متعلق فیصلہ صادر کیا جاتا تھا جو معاشرے کے اخلاقی رگ و ریشہ کی جڑوں کو نقصان نہیں پہنچاتے تھے اور اس ضمن میں جلا وطنی، قید و بند یا ہلکی جسمانی سزائیں تجویز کی جاتی تھیں۔ تیسری قسم قصاص (عقوبت یا داس یا انتقام) تھی جس میں قتل عمد کی سزا قتل ہوتی تھی جو ایک چوتھی قسم دیت (خون بہا) میں بدلی جاسکتی تھی۔ اگر مقتول کے اعزہ و متوسلین قاتل سے خون بہا لینے پر آمادہ اور

شمعی شعلہ جنگ سے درگزر پر تیار ہوں تو آخری دو قسمیں قدیم عربی خداداد جنگی کئے واتی قانون کی عکاسی کرتی ہیں جن سے اقتصادی دباؤ کے لیے گنجائش پیدا ہو جاتی تھی۔ مسلم قانون فوجداری پر برطانوی رد عمل سالہا سال تک عدم مداخلت کی صورت میں رہنے کے بعد رواداری اور بالآخر نفرت پر منتج ہو گیا۔ وارن ہیسٹنگز کی نظر میں اس کی بنیاد بہت ہی نرم اصولوں پر تھی اور خود نریوی سے گریز کی منظر تھی۔ ۱۸۳۲ء تک برطانوی سرکاری حلقے بھی اسے بہت نرم سمجھتے تھے :

”اگرچہ چند اصول جن کی وہ اہمیت دیتا ہے بے رحمانہ اور وحشیانہ ہوں تاہم مجسٹریٹ کے لیے ان پر عمل درآمد کرنا شاذ و نادر ہی لازمی ہوتا ہے ، لیکن قانون بنانے میں مجرموں کو بچ نکلنے کے مواقع مہیا کرنے پر زیادہ توجہ دی گئی ہے۔ بجائے اس کے کہ کافی شہادت کی موجودگی میں مجرم عاید کیا جائے اور مجرموں کیلئے معقول سزا کا التزام کیا جائے۔“

سفاکانہ قتل یا قتل محض کو سماجی جرم کے بجائے انفرادی ایذا رسانی سے موسوم کرنے کا اسلامی قانونی نقطہ نگاہ، برطانوی قانونی انداز فکر کے لیے ابتدا ہی سے ناقابل قبول تھا۔ قانون اند نظم و ضبط کے نقطہ نگاہ سے مسلم قانون شہادت میں جو غلطیاں موجود تھیں وہ ملزم کو سزا دینے میں سخت مشکلات پیدا کر دیتی تھیں۔ ۱۸۹۰ء میں کارنوالس نے جو قانونی اصلاحات کیں اس سے اسلام کے قانون فوجداری میں پہلی مرتبہ دخل اندازی شروع ہوئی اور منغل سلطنت سے چوٹی مکتب کار واتی قانون و دہش میں ملا تھا اس پر مختلف مہینوں کے تناوی کے قبول و رد کی روشنی میں کام چلایا جانے لگا۔ لیکن ان اصلاحات میں قرآنی شہادت پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔ جرم کبیرہ کو بچی جرم کے بجائے سماجی جرم قرار دیا گیا۔ دہیت متروک قرار دے دی گئی اور انتہائی جسمانی سزا مثلاً اعنساہ کی قطع و برید یا جسمانی ایذا رسانی کی جگہ شدید مشقت کی سزا مقرر کی گئی۔ ۱۸۹۳ء میں قانون تعزیر میں ترمیم کی گئی اور اسے غیر سماجی جرائم کے لیے منقل کر دیا گیا۔ ۱۸۱۶ء میں زنا یا حرام کاری کی سزا کم کر دی گئی اور اسے تیس کوڑوں اور قید کی سزا تک محدود

کر دیا گیا۔

ابتداء میں اینگلو محمدن قانون، احتیاط اور پریچ تدبیر کی حکمت عملی پر عامل رہا۔ ۱۸۳۲ء کے ریگولیشن ۹ کے ذریعے مسلم قانون نو ہجاری غیر مسلم عزموں پر عاید کرنے کا بائبلک خاتمہ کر دیا گیا اور کچھ پڑانے ہندو قانونی طریقے مثلاً پنچایت کو از سر نو رواج دیا گیا اور جیوردی کے ذریعہ مقدمہ کی سماعت کا آغاز کیا گیا۔ ان ابتدائی برطانوی تصورات کی نشوونما اور مسلم قانون کے اداروں کا قیام ہندوستان اسلام میں جدیدیت کے رجحانات کی پیدائش میں معاون ثابت ہوا اور مسلم ہندوستان کے قانونی غرر فکر کو، مشرق وسطیٰ اور شمال افریقہ کے دوسرے مسلم ممالک سے، قدرے مختلف راستے پر ڈال دیا۔

مذہبی فرقوں کا رد عمل اور ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی

صدیقیوں کی اسلامی حکومت اور کسی حد تک منغلوں کی حریت پسندی کے باعث روایتی حنفی قانون شریعت شہنشاہ اورنگ زیب (۱۶۵۷ء-۱۷۰۷ء) کے دور میں "فتاویٰ عالمگیری" کے نام سے مرتب ہوا۔ ہندو مرہٹوں نے بھی جو کہ اٹھارویں صدی میں منغلوں کے زوال کے زمانہ میں سب سے زیادہ غالب اور سب سے زیادہ پراثر قبوت تھے، اس میں کوئی رخنہ اندازی نہیں کی۔ انہوں نے اپنے زیر اقتدار علاقوں کے لیے کوئی متبادل قانونی نظام وضع نہیں کیا۔ اسی روشنی میں مشہور و معروف مذہبی مقتدا شاہ عبدالعزیز خلیف شاہ ولی اللہ کے دو متضاد فتوؤں کو پرکھا جاسکتا ہے کہ مرہٹوں کے زیر حکومت ہندوستان دارالاسلام کی حیثیت رکھتا ہے اور انگریزوں کے زیر تسلط دارالحرب مسترار پاتا ہے۔^{۱۶} شہر مدلی میں ان کا مشہور فتویٰ جاری ہوا تھا جس میں اینگلو محمدن قانون اور حکومت برطانیہ کی مذمت کی گئی تھی:

"یہاں اسلامی قانون قطعاً رائج نہیں ہے اور عیسائی آقاؤں کا قانون ان معنوں میں بلا روک ٹوک جاری ہے کہ انتظامی اور دیوانی کے مقدمات اور سزاؤں کی تجویز میں غیر مسلموں کو پورا اختیار حاصل ہے۔ یہ الگ بات

ہے کہ وہ مسلمانوں کے رسوم مثلاً جمعہ یا عیدین کی نماز، اذان اور حلال بازاروں کے ذبح میں مداخلت نہیں کرتے ہیں لیکن ان کا خاص اصول منفعت کا حصول اور اعلیٰ اقتدار ہے۔ اس شہر سے لے کر فکرت تک یہی سبب حکومت کا غلبہ ہے۔

یہ فتویٰ مخالفتِ قانونی نہیں ہے۔ اس کا رنگ وسیع سیاسی نوعیت کا ہے۔ ان کے ایک شاگرد شاہ عبدالحی کا فتویٰ اس سے بھی زیادہ واضح ہے: ”حکومت اور اس کے ماتحت علاقے دشمن کا ملک ہیں۔ یہ فتوے راسخ العقیدہ علماء کے علم و عقیدہ کے آئینہ دار تھے جن کے نزدیک یہ صورت حال ان کے پشتینی اور زیر عمل حنفی قانون میں بے جا مداخلت کے مترادف تھی۔

۱۸۶۰ء سے یہ امر مسلسل معرضِ بحث میں رہا ہے کہ آیا شاہ عبدالعزیز کے پرجوش شاگرد سید احمد بریلوی جن کے خاص معاون عبدالحی اور شاہ محمد اسماعیل (جو خانوادہ ولی اللہ سے تھے) کی تحریک مجاہدین کا مقصد بنیادی طور پر اصلاحی تھا یا اس کے جنگ جو یا نہ متعصب کا رنج خاص طور پر برطانیہ اور اسی قدر ہندوستان کے شمال مغربی سرحد کے سکھوں کے خلاف تھا؟ بیسویں صدی کی مسکمل تاریخ نویسی نے، ہندوستان اور پاکستان دونوں جگہ، سید احمد بریلوی کو دشمنِ استعمار کے طور پر پیش کیا ہے اور اس کی بنیاد اس غیر مطبوعہ خط و کتابت پر ہے اس کے سفارتی انداز نگارش اور مواد کا صحیح اندازہ کیے بغیر قائم کی گئی ہے جو انہوں نے افغانستان اور خیبر کے حکمرانوں سے کی تھی۔ بہر کیف اس میں کوئی شک نہیں کہ پنجاب میں سکھوں کی ریاست کا قلع و قمع ہونے کے بعد مجاہدین کی مسلسل مخالفت کا مسئلہ برطانیہ کو ورثہ میں ملا۔

فی الواقع شاہ عبدالعزیز اور ان کے شاگردوں کا بہ شمولیت مجاہدین برطانیہ کے ساتھ انداز غیر یقینی اور متزلزل تھا۔ اس عالم ربانی نے ایک فتویٰ کے ذریعے مسلمان علیہ کو برطانوی اسکولوں میں داخلہ لینے کی اجازت دے دی تھی لیکہ ان کے بھتیجے شاہ محمد اسماعیل نے برطانیہ کے ساتھ اس وقت تک وفاداری نبھانے کی اجازت لے

دی تھی جب تک وہ مسلمانوں کی آزادی میں رکاوٹ نہ ڈالیں۔ یہ فتویٰ ماقبل کے فتوؤں کے بالکل متضاد تھا۔ حتیٰ کہ ایک موقع پر شاہ عبدالحی نے اپنے تالیقی شاہ عبدالعزیز کی اجازت سے برٹش ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت بھی کی تھی۔ دوسرے مشہور علماء جنہوں نے ۱۸۵۷ء کی سرکاری میں حصہ لیا تھا۔ مثلاً صدر الدین خان آزادہ اور فضل الحق خیر آبادی نے مختلف اوقات میں کمپنی کے تحت دیوانی کے مناصب قبول کیے تھے۔

اٹھارویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے اوائل میں مسلمانوں کا مغربی لوگوں سے انحراف اتنا بے پیک نہیں تھا جتنا سمجھا جاتا ہے۔ اودھر کے عیش پرست حکمرانوں نے موجودہ سائنسی معلومات میں کچھ دلچسپی لی تھی۔ (آصف الدولہ (۱۷۷۸ء تا ۱۷۹۲ء) کی سرپرستی میں نیوٹن کی پرنسپیا (Principia) کا عربی میں ترجمہ ہوا۔ اس کے جانشین سعادت علی خاں نے لکھنؤ میں ایک رصدگاہ تعمیر کرائی اور اس شہر میں غازی الدین حیدر (۱۸۱۲ء - ۱۸۱۳ء) نے بھی ایک رصدگاہ تعمیر کرائی۔ وہ مغربی اور مشرقی سائنسی علوم کا مرقی بھی تھا۔

برطانوی اداروں کے اثرات قبول کرنے کی مثال کرامت علی جونپوری (متوفی ۱۸۷۳ء) کی ذہنی نشوونما میں خاص طور پر نمایاں نظر آتی ہے جو راسخ العقیدہ مہابدین اور مجتہدین کے مابین ایک پل کا کام کرتی ہے۔ اگرچہ وہ مذہباً شیعہ تھے مگر شاہ عبدالعزیز کے شاگرد تھے۔ انہوں نے (۱۸۲۰ء - ۱۸۲۱ء) کے درمیان بنگال میں بریلوی اصلاحی تحریک کا ساتھ دیا۔ اسی کے ساتھ انہوں نے اپنے اصولی نظریات کے اندر وہ کمر ایک طرف مغربی سائنس اور علوم کی طرف تدم بڑھایا اور دوسری طرف ایسٹ انڈیا کمپنی سے اپنی ذاتی وفاداری بھی قائم رکھی۔ ۱۸۳۱ء تک کمپنی کی انتظامیہ سے ان کا قریبی تعلق تھا۔ کمپنی کے ڈائریکٹروں کی جانب سے انہوں نے تحائف بھی حاصل کیے۔ بعد میں انہوں نے ٹیڈن ٹیریسی ایسوسی ایشن کی رکنیت قبول کر لی جسے عبداللطیف خان نے کلکتہ میں قائم کیا تھا۔ کرامت علی نے سیاست کو مذہب سے جدا رکھنے کی کوشش کی۔ ان کے شاگردوں میں مشہور زمانہ امیر علی بھی تھے جن کے ذہن پر معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے بہت دیر پا اور گہرے اثرات چھوڑے تھے۔ کرامت علی کی "ماخذ العلوم"

اگرچہ جنگ آزادی کے بعد ۱۸۶۵ء میں لکھی گئی ہے لیکن وہ ان کی اس ذہنی قربت کی عکاسی کرتی ہے جو ۱۸۵۰ء کے اس سیاسی اور ثقافتی خطر امتیاز کے پیدا ہونے سے پہلے بہت پختہ ہو چکی تھی جس نے ہندوستان کے دور وسطیٰ کے اسلام اور محمد علیہ کے اسلام میں فرق پیدا کر دیا اور اسی لیے اس کا ذکر یہاں ضروری ہے۔ وہ اس مفروضہ کو پروان چڑھاتے ہیں کہ خلاق مطلق مجملہ علوم کا سرچشمہ ہے جو اُس نے اپنے نبیوں اور بالخصوص حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے اہل بیت یعنی اماموں (جو شیعہ مسلک کے مطابق مندرجہ منظر میں) کے ذریعے اپنی مخلوقات پر منکشف کیے۔ موجودہ سائنسی انکشافات نتیجہ ہیں قرآن اور حدیث کے اُن ہی قطعی معضرات کا جن سے وہ اصولی طور پر مطابقت رکھتے ہیں۔ سائنس یونانیوں سے عربوں کو منتقل ہوئی اور عربوں کے ذریعے براہ اسپین، تاریخی تسلسل کے ساتھ یورپ منتقل ہوئی۔ یہ ثقافتی نفوذ تمامال کار فرما ہے اور ہندوستانی مسلمان اہل یورپ کے ساتھ ربط و تعلق پیدا کر کے کافی استفادہ کر سکتے ہیں۔ مارٹن لوتھر پر مصنف نے یہ الزام لگایا ہے کہ اس نے تاریخی بددیانتی سے کام لیا ہے اور اسلام نے بت شکنی کے لیے جو سعی کی اور یوشوری پر جو اسلامی اثرات مرتب ہوئے اس نے اُن کے ثبوت کو دبانے کی کوشش کی لگے کرامت علی توحید کی تثلیثی توضیح سے مطمئن نہیں ہیں اور اس بات پر مصر ہیں کہ صرف اسلام خدا کی وحدانیت کا فاعل تصور پیش کرنے میں کامیاب ہوا۔ وہ ہر علم کے ہنرمند اچھا ہونے کے قائل ہیں لیکن یہ کہ اس کے مفید یا مضر ہونے کا انحصار اس کے استعمال پر ہے۔ علم قابل مشاہدہ بھی ہے اور غیر مشاہدہ پذیر بھی۔ مذہبی علم کا شمار دوسری شق میں ہوتا ہے۔ چونکہ قرآن خطا سے مبرا اور حکمی علم کا سرچشمہ ہے اس لیے صحیح اور درست علوم کے موضوعات کا اس کے متن سے موازنہ معقول اور جائز ہے۔ نیز ہر غلط مفروضہ کے اصول اس میں بیان ہوئے ہیں اور ان کے باطل قرار دینے کے معقول دلائل پیش کیے گئے ہیں۔ جدید طبیعیات کی جانب رہنمائی قرآن اور حدیث کے ذریعہ حاصل کی جاسکتی ہے جو یہ بتا سکتا ہے کہ سیاروں اور ستاروں

پر بھی آبادیاں ہیں اور جو کچھ اس دنیا میں موجود ہے وہاں بھی نہایت اعلیٰ اور بڑھتی
اور صورت میں موجود ہے: "قرآن میں بصریات اور تناظرات کے متعلق بھی اشارات
میلے ہیں :

"پورا قرآن طبیعیاتی اور ریاضی علوم کے متعلق معلومات سے پُر
اجزائے بھرا پڑا ہے۔ اگر ہم ذرا سا غور و فکر کریں تو ہمیں اس
کے لفظ لفظ میں حیرت انگیز معانی پوشیدہ نظر آئیں گے۔ قرآن نے
فلسفہ قدیم کے تمام نظاموں کا بڑے اطمینان بخش طریقہ پر ابطال کیا ہے۔
قدما میں جو طبیعیات سائنس رائج تھی اُسے قرآن نے بیخ و بن سے
اکھاڑ پھینکا۔ جدید یورپ کے فلسفہ اور قرآن کے مابین حیرت انگیز
مشابہت پائی جاتی ہے۔"

اہل یورپ نے عیسوی جنگوں کے دوران یا اسپین میں یونانی یا عربی علوم حاصل
کرنے سے کبھی اعراض نہیں کیا، ورنہ خلیفہ عبدالعزیز کے مسلمان، جن کا پالتو بلیٹ چکا
ہے، تمام قسم کے علوم کی تحصیل کو ناپسند کرتے ہیں اور یہ بھول گئے ہیں کہ علم کسی شخص
کے پاس اُس وقت تک نہیں پہنکتا جب تک پوری توجہ سے اس کی منتیں نہ کی جائیں۔
وہ اس بات سے خوش ہیں کہ مصر نے محمد علی اور سلطنت عثمانیہ نے محمود دوم کی سربراہی
میں کم سے کم کچھ مغربی اداروں سے اثر قبول کیا ہے اور بحیثیت شیوخ ہونے کے
انہیں اس ضمن میں نارس کی پسماندگی کا بڑا قلق ہے۔ وہ سائنسی علوم کی تحصیل کے
لیے یورپی زبانوں سے واقفیت کو اس سمت میں پہلا قدم سمجھتے ہیں جس کے بعد ہی
سائنسی تصانیف عربی، فارسی اور اردو میں ترجمہ کی جاسکتی ہیں۔ برطانوی
حکومت نے انیسویں صدی کے آغاز میں تعلیم، ثقافتی اور اقتصادی ادارے قائم کیے،
مثلاً جدید سائنس کی تعلیم ۱۸۳۵ء میں انگریزی زبان میں شروع ہوئی۔ پہلا
انجینئرنگ کالج رٹل میں ۱۸۴۰ء میں اور پہلا میڈیکل کالج بمبئی میں ۱۸۴۵ء میں قائم
ہوا۔ ان کے جواز میں کرامت علی کا نقطہ نگاہ ایک نظریاتی بنیاد قائم کرنے میں مددگار

ثابت ہوتا ہے۔

مسلمانوں کے لیے ان تمام اداروں میں سب سے زیادہ اہم ”دہلی کالج“ تھا جو ابتدا میں کلاسیکی اسلامی تعلیمات کا مدرسہ تھا جسے ۱۸۲۷ء میں برطانیہ نے مالی امداد دینا شروع کی۔ اس اسکول میں اردو زبان ذریعہ تعلیم تھی اور انگریزی بطور ضمنی مضمون کے سکھائی جاتی تھی۔ اس نے بہت سے علمائے مذہب کو اپنی جانب راغب کر لیا، مثلاً دبستان ولی اللہ کے مملوک اعلیٰ اس کے تدریسی عملے میں شامل ہو گئے۔ اس مدرسہ نے پہلی نیم سنہ دینی روشن خیالوں کی کھوپ پیدا کی جس میں مؤرخ ذکاء اللہ، شاعر الطاف حسین حالی اور ناول نگار تھیراچھی شامل تھے۔ دہلی کالج، ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے اثرات باہر کے ضمن میں قربانی کا بکرا بن گیا اور برطانوی حکومت نے اسے بند کر دیا۔

دہلی اسکول اور کالج کے مدارس کو چھوڑ کر، مسلمانوں میں مغربی قسم کے اداروں کی جانب، ہندوؤں کے مقابلے میں مثبت رجحان بہت کم تھا۔ عام شہرت، نفسیاتی، سماجی اور اقتصادی نا آسودگی اور نا انصافی کے اس احساس سے پیدا ہوئی جس کا مکمل تجزیہ سر ولیم ہنٹر کے کلاسیکی مطالعہ ”The Indian Muslims“ (مسلمانان ہند) میں کیا گیا ہے۔ ہنٹر، جو ایک اعلیٰ سول سرونٹ تھا، اس صورت حال کی زیادہ تر ذمہ داری برطانوی حکومت کے ان انتظامی فیصلوں پر عائد کرتا ہے جو یا تو بلا ارادہ کیے گئے یا فوری ضرورت کے تحت بروئے کار لائے گئے اور ان سے مسلم اشرافیہ کی ثقافتی بنیادوں اور اقتصادی ذرائع کو نہایت تباہ کن صدمہ پہنچا۔ مالگزاری کا انتظام جسے بندوبست استمراری کا نام دیا گیا اور جسے ۱۷۹۳ء میں کارنوالس اور سر جان شور نے بنگال میں نافذ کیا تھا مسلمان کاشت کاروں کو غلامی کے انتہائی پست درجہ تک پہنچا دیا اور دلال کے طور پر ہندو زمینداروں کا ایک طبقہ پیدا کر دیا۔

ہندوؤں کے برعکس مسلمان جو کئی صدیوں سے ہندوستان میں حکمران طبقہ کا درجہ رکھتے تھے، نفسیاتی طور پر ان اقتصادی انقلابات کے لیے تیار نہ تھے جو ۱۸۳۵ء میں فارسی کے بجائے انگریزی کو اچانک عام ذریعہ تعلیم بنانے کے ساتھ رونما ہوئے۔

مغربی نظام تعلیم جس نے ان کے نظام تعلیم کی جگہ لی تھی، اس میں ان کی مذہبی تعلیم کے لیے کوئی گنجائش نہیں رکھ گئی تھی؛ درآئیکہ انگلستان میں یونیورسٹیوں کے مذہبی شعبوں کے تحت مذہبی تعلیم کے مواقع میسر تھے۔ مسلم مدارس کے بنی وقافت کی تفتیح اور مدرسوں کی رقوم کو برطانوی انسروں کے خورد برد کرنے سے جذباتی تلخیاں اور زیادہ بڑھ گئیں۔ مسلمانوں کے نئی تعلیمی سہولتوں سے فائدہ نہ اٹھانے اور ابا کرنے کے باعث اور پھر اس سے پیدا ہونے والی عدم اہلیت کی بنا پر گورنمنٹ کی ملازمتوں میں نمائندگی کا تناسب کم سے کم تر ہوتا چلا گیا۔ ۱۸۳۵ء اور ۱۸۵۰ء کے مابین حکومت کی ملازمتوں میں ہندوؤں کے مقابلہ میں مسلمانوں کا تناسب ایک اور سات سے بھی کم تھا۔ انگریزی کردار اور مغربی تہذیب میں ہندوستانیوں۔ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے نقطہ نگاہ سے جو کچھ قابل تشریف اور جاذب توجہ تھا اس پر برطانوی نسلی علیحدگی کے باعث پردہ پڑ گیا تھا۔ مسلمانوں کے مذہبی احساسات کے لیے زیادہ پریشان کن یہ امر بھی تھا کہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے کچھ حکام عیسائی تبلیغی مہامی کی سرپرستی کر رہے تھے اور حکومت برطانیہ بھی عیسائی تبلیغی مشنوں کی پذیرائی کر رہی تھی۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے ۱۸۱۳ء کے اصلاح شدہ منشور میں عیسائی مبلغین کو "ہندوستانیوں کی اخلاقی حالت سدھارنے کے لیے سہولتیں مہیا کر دی گئی تھیں۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی سے قبل کے عشروں میں مسلم اکثریت والے صوبوں پنجاب اور سندھ کے سربراہان حکومت سر ہنری لارنس اور سر رابرٹ منلگری نے مسلمانوں کی تبدیلی مذہب کی کوششوں کو تقویت پہنچانے کے لیے عیسائی مبلغین کو اخلاقی اور مال مدد مہیا کرنے کا انتظام کیا تھا۔ مسلمان اکثریت کے ایک اور صوبے بنگال میں ہیٹنگ کی قانون سازی سے اس میں کوئی شک نہیں، تمام مذاہب کے پیروکاروں کو تبدیلی مذہب کا پورا حق عطا کر دیا گیا تھا لیکن مذہب اسلام چھوڑ کر عیسائی مذہب قبول کرنے والوں کو خاص مراعات کا مستحق قرار دیا گیا تھا۔ مثلاً شریعت اسلام کے علی الرغم ان کے حق وراثت کو محفوظ دیا گیا۔ ۱۸۵۳ء

میں شمال مغربی سرحد کے علاقوں میں گورنر جنرل کے ایجنٹ سر ایڈورڈ ہربرٹ
 نے یہ اعلان کیا کہ برطانیہ کو ہندوستان کی حکومت تفویض کرنے کا منشاء خداوندی
 یہ تھا کہ انگلستان نے عیسائی مذہب کا اس کے خالص پیغمبرانہ انداز میں تحفظ
 کیا۔۔۔ بہار مشن اس لیے یہ ہے کہ جو کچھ ہم نے اپنے لیے کیا ہے وہ دوسری
 اقوام کے لیے بھی کریں۔

اگرچہ یہ بات معرض بحث میں آسکتی ہے کہ ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت
 بحیثیت مجموعی ایک لادینی حکومت تھی اور اس نے ویسی لوگوں کی مذہبی آزادی
 میں حتی الامکان کوئی مداخلت نہیں کی لیکن ہندوستان میں یہ خیال زور پکڑتا گیا
 کہ اس حکومت کا مقصد خواہ تدریجی ہو مگر یقیناً یہ تھا کہ اس سرزمین کو عیسائی بنادیا جائے۔
 اس خیال کو ان اقدامات سے اور تقویت پہنچی کہ ۱۸۳۷ء کے قحط میں ۱۰ لاکھ اور
 ہزار بچوں کو عیسائی بنانے کی تحریک کی حکومت کی جانب سے جو صلہ افزائی کی گئی۔
 یہ صورت حال عیسائی مبلغوں کے دیگر مذاہب پر سب و شتم کرنے کے باعث
 مزید خراب ہو گئی۔ بہ سب و شتم انیسویں صدی کے وسط تک قرون وسطیٰ کے
 انداز کی دشنام طرازی اور زہر آلودگی سے مملو تھی۔ اور خاص طور پر پیغمبر اسلام
 کے خلاف تھی۔

۱۸۵۵ء میں یہ بات انتہائی عروج پر پہنچ گئی جب فادر ای۔ ایڈمنڈ نے
 حکومت کے تمام ملازمین کو ایک گشتی مراسلہ بھیجا جس میں یہ تجویز پیش کی گئی کہ
 ہندوستان چونکہ بحیثیت کل برطانیہ کے زیر حکومت ہے اور ذرائع نقل و حمل سے
 باہم مربوط ہے اس لیے مناسب یہ ہے کہ اس کا مذہب بھی ایک ہو یعنی مسیحی۔
 ایجنٹ گورنر بنگال نے یہ محسوس کر کے کہ طوفان کے آثار نمایاں ہیں ایک
 غیر معمولی گزٹ کا اجرا کیا جس میں ایڈمنڈ کے خیالات سے حکومت کی لاتعلقی کا اظہار کیا
 گیا اور بینک کی اس حکمت عملی کی تصدیق کی گئی کہ تبدیلی مذہب اور مذہبی مناظرات کا حق
 تمام مذاہب کو مساوی طور پر حاصل ہے اور مسلمانوں کو خاص طور پر یقین دہانی کرائی

گئی کہ اگر یہ حکومت نے انسانی ہمدردی کی بنا پر ہندوؤں کی تہ کی رسم بند کر دی ہے لیکن مسلمانوں کے محرم کے دنوں میں انہما بر جذبات پر کسی قسم کی مداخلت کرنے کا کوئی ارادہ نہیں رکھتی۔ شیعہ مسلم اس موقع پر پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے نواسے کی شہادت کی یاد مناتے ہیں اور نہ تختہ کی رسم یا پردہ کے رواج پر کوئی پابندی عائد کرنا چاہتی ہے۔ گزٹ میں اس کی بھی توثیق کی گئی کہ انگریزی تعلیم رائج کرنے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ قدیم مذاہب کی اکھاڑ پچھاڑ کی جہائے بلکہ لوگوں کو جہالت سے نجات دلانا اور ان کی ترقی کے لیے حکمت و دانش کے راستے کھولنا مقصود ہے تاکہ اس طرح رفتہ رفتہ ملک کی پسماندگی اور غربت و افلاس کی بیخ کنی کر دی جائے۔

۱۸۵۵ء سے ۱۸۵۷ء تک کے سال اس لیے بھی قابل ذکر ہیں کہ ان برسوں میں مسلمان علماء نے عیسائی مبلغین کے مناظروں کے مقابلے میں اجتماعی اور ہوابس حملہ کا آغاز کر دیا۔ اس مہم نے رسالوں اور کتابچوں کی اشاعت اور پبلک مناظروں کی بناء ضرورت اختیار کر لی اور مسیحی مبلغین کے دلائل و براہین کی دھجیاں بکھیری جانے لگیں اور زیادہ زور اس بات پر تھا کہ تسلیم حقیقی مسیحیت کی تضحیک ہے۔ ان مناظروں میں سب سے زیادہ قابل ذکر مناظر مشہور مناظر اسی جی پینڈر اور مسلمان عالم رحمت اللہ کیرانوی کے درمیان ہوا جس میں موخر الذکر کی مدد منفری خیال کے عالم وزیر خاں نے کی۔ یہ مناظر متعدد برطانوی حکام کی موجودگی میں ہوا جس میں مشہور عالم مناظرہ کرنے والا سر ولیم میور، ہندو، عیسائی مسلمان علماء اور عام لوگ سب شامل تھے۔ یہ مناظر تین دن تک مسلسل جاری رہا۔ مسلمانوں کے اس نازک الزام پر پینڈر کی زبردست کھنجائی ہوئی کہ عہد نامہ جدید کے متن میں ایسے متناقض مضامین پائے جاتے ہیں جن کی وفات صرف یہ ہو سکتی ہے کہ وہ زمانہ بعد کے اور الحاقی ہیں، لیکن قرآن میں جو متناقضات پائے جاتے ہیں ان کی توضیح قرآن کے اصول تفسیر کے تحت بڑی آسانی سے ہو سکتی ہے۔ — ترکی خدیفہ عبدالحمید دوم کی دعوت پر ایک بار پھر رحمت اللہ کیرانوی اور پینڈر کا قسطنطنیہ میں آنا سامنا ہوا جہاں پینڈر نے

ہندوستان سے پسپائی کے بعد اقامت اختیار کر لی تھی۔

۵۸-۱۸۵۷ء کی اجتماعی رستخیز، جسے برطانوی تحریکات میں "سپاہیوں کی بغاوت" سے موسوم کیا گیا ہے اور جدید ہندو اور مسلم مؤرخین جسے "جنگ آزادی" سے تعبیر کرتے ہیں (ان کا یہ فقرہ مارکس اور انگلیس کے ایک مختصر رسالے سے ماخوذ ہے) اس کے اسباب پر روشنی ڈالنا یا ان کو زیر بحث لانا اس کتاب کے دائرہ سے خارج ہے، یہ جوان شوقوں کے جن کا تعلق ہندوستانی اسلام کی مذہبی اور وسیع سیاسی سہوں کے تعین سے ہے۔ میرٹھ میں بغاوت کرنے والے مسلمانوں اور ہندوؤں کے مذہبی جذبات اس بنا پر بھڑک اُٹھے کہ انہیں یہ خیال ہوا کہ جو کارتوس انہیں استعمال کرنے سے پہلے دانتوں سے کاٹنا پڑتے ہیں ان میں مؤرد یا گائے کی چربی استعمال کی جاتی ہے جو ان کی مذہبی پابندیوں اور جذبات کے منافی ہے۔ اس حد تک تو اس رستخیز کو فوجی بغاوت قرار دیا جاسکتا ہے لیکن اس آغاز نے بے المینائی اور بے چینی کے اس ذخیرہ کو صرف نقیلہ دکھا دیا جو شمالی ہند کے پڑھے لکھے اور عوامی طبقوں کے کثیر گروہوں میں بہ شمولیت سپاہ، پہلے سے موجود تھا۔ اس ناآسودگی اور اضطراب میں ایسے عناصر موجود تھے کہ اس رستخیز کو اگر حقیقی معنی میں پہلی جنگ آزادی کا نام نہ دیا جائے، پھر بھی اسے ایک بے جہت، ناکام انقلاب کی حیثیت سے از سر نو دیکھنے اور بیان کرنے کی ضرورت ہے۔

سرستید احمد خاں نے جو ۱۸۵۷ء کی رستخیز کے سب سے بڑے معروضی تجزیہ نگار تھے، بعض سرکاری نظریوں کو مسترد کر دیا ہے مثلاً یہ کہ ایران یا روس کی شہ پر یہ بغاوت رونما ہوئی۔ اگرچہ اس کا امکان ہے کہ دہلی کے برائے نام مغل شہنشاہ، بہادر شاہ ثانی (ظفر) اور شاہ ایران کے درمیان کچھ خط و کتابت ہوئی ہو۔ لیکن اس بغاوت میں مسلم علماء کی شرکت کا پس منظر زیادہ دلچسپ نظر آتا ہے۔ دہلی کے ولی اللہی میں اُن کے یوتے شاہ محمد اسحاق کے بعض پیرو، جو اُن کے حجاز ہجرت کرنے کے دوران اُن کے ساتھ تھے، اس بغاوت میں شرکت کے حامی تھے اور وہ لوگ جو دہلی میں رہ گئے تھے، ابتداً بغاوت میں حصہ لینے کے خلاف تھے۔ دہلی میں بغاوت کو جہاد

قرار دینے کے پہلے واضح فتویٰ کا اعلان باغی سخت خاں کے میرٹھ سے دہلی پہنچنے کے بعد اور اس کے اسرار پر کیا گیا۔ اس فتویٰ کے جواز کی دلیل یہ دی گئی کہ جہاد کرنے کے لیے مقتدرت جنگ ضروری ہے اور چونکہ دہلی کے باشندوں کے پاس کافی طاقت ہے اور اس میں میرٹھ کے مختلف سپاہیوں کی قوت بھی جزا شامل ہے اور اسلحہ اور گولہ بارود کی بہم رسانی کا انتظام بھی ہے لہذا برطانوی آقاؤں کے خلاف جہاد نہ صرف ان پر بلکہ دوسرے علاقوں کے مسلمانوں پر بھی واجب ہے بشرطیکہ ان کے پاس اسی قسم کے ذرائع موجود ہوں۔

دہستان ولی اللہی کے جن علماء نے بعد میں دیوبند کا عظیم دینی مدرسہ قائم کیا تھا ان کو اسی گروہ کے سب سے فعال لیڈر مولانا محمد قاسم نانوتوی نے اس بناوت میں حصہ لینے پر مجبور کیا۔ انہوں نے تھانہ بھون کے چھوٹے سے قصبائی شہر سے برطانوی افیسروں کو نکال باہر کر دیا اور ایک چھوٹی سی دینی حکومت قائم کر لی جسے برطانوی افواج کے بڑا ہی حملہ تھے جلد ہی تھس تھس کر دیا۔ ان کے قائد امداد اللہ مہاجر قسطنطنیہ پر حجاز منتقل ہو گئے اور ایک دوسرے رہنما رشید احمد گسنکوی کو ناکافی ثبوت کے باعث چند دنوں کی قید و بند کے بعد رہا کر دیا گیا۔

فصل الحق خیر آبادی ۱۸۹۷ء تا ۱۸۹۱ء اس بناوت کی دہسپ یادداشتوں کے مصنف تھے جنہیں انہوں نے عربی میں لکھا تھا۔ وہ بھی اسی مذہبی دہستان کے عالم تھے لیکن ان کے افکار قرون وسطیٰ کے عقلیت پرست رجحانات سے متاثر تھے۔ کچھ عرصہ کے لیے انہوں نے حکومت برطانیہ کی ملازمت بھی کی لیکن بعد میں اس سے دستکش ہو گئے اور برطانیہ کے خلاف ایک فتویٰ پر دستخط کر دیے اور دورانِ رستخیز بہادر شاہ ثانی کی ملازمت اختیار کر لی۔ حکومت برطانیہ نے ان کو گرفتار کر کے ہزار ہا مان میں جلا وطن کر دیا۔ سال ۱۸۹۱ء میں فوت ہو گئے۔ انہوں نے اپنی یادداشتوں میں حکومت برطانیہ

کو اس حکمت عملی پر مطلع کیا کہ اس کا مقصد اسلامی علم و فضل کی بیخ کنی اور مسلم شرفاء کو دم گھٹا دینے والی عزت اور افلاس کا نشانہ بنانا ہے اور اس سے یہ مطلب اخذ کیا کہ یہ اسلام کے خلاف عیسائیت کی روایتی عداوت کا اظہار ہے۔ انہوں نے برطانوی حکومت کو اس کی زبردستی پالیسی کے لیے بھی اس بنا پر موصد الزام ٹھہرایا کہ اُس نے مزارعین کو قتل کر دیا ہے اور ان کو غلامی کی پستی تک پہنچا دیا ہے۔ انہوں نے، ان کے بعد آنے والے بہت سے ہندو اور مسلمان مرنخوں کی طرح، اس پر احتجاج کیا کہ بناوٹ کے انتقام کے بعد برطانیہ نے اپنا غصہ ہندوؤں کے مقابلہ میں مسلمانوں پر بہت زیادہ شدید سزا کی شکل میں اُتارا۔ سید احمد خاں کی طرح مولانا فضل الحق نے بھی اس امر کی وضاحت کی کہ مسلمانوں کی برائے خوشگلی کا بڑا سبب یہ تھا کہ وہ اپنے مذہبی اور تعلیمی اداروں میں حکومت کی مداخلت پسند نہیں کرتے تھے اور اس ناپسندیدگی کے اظہار میں وہ ہندوؤں سے آگے تھے کیونکہ ہندو مت کے برعکس اسلام میں مذہبی اعتقادات الہامی اہمیت کے حامل ہیں۔

سید احمد خاں کے خیال میں بناوٹ کے خاص اسباب یہ تھے کہ حکومت کی حکمت عملیوں کے متعلق ہندوستان کے لوگوں میں غلط فہمیاں پیدا ہو گئیں اور انہوں نے ان حکمت عملیوں کو غلط معنی پہنائے۔ بعض انتظامی اور قانونی اقدامات ہندوستان روایات کے خلاف تھے اور فی الواقع ہندوستانی آبادی کے لیے منسرتہ سال تھے۔ عوام الناس کی ابتر اقتصادی حالت سے ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت کی انتہائی بے اعتنائی، ہندوستان میں ایک واقعی مقصد راعلیٰ حکومت کی حیثیت میں جو چند نلاحی ذمہ داریاں اس پر عائد ہوتی تھیں، اُن سے عمدہ برآ ہونے میں اس کی ناکامی اور اس کی ہندوستانی فوج کی غیر منظم حالت نے لوگوں کو اس سے برگشتہ کر دیا تھا۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کا موسامہ دور حکومت ہندوستان کے لوگوں کے لیے کسی قسم کے بہمردمی کے جذبات سے بالکل معز کی تھا۔

برطانوی افسر ہندوستانیوں کے ساتھ ناقابل برداشت امانت آمیز برتاؤ کرتے تھے، اور جس پر ہندوؤں کے برعکس مسلمانوں نے، جو اس سے قبل یہاں کے حکمران تھے شدید احتجاج کیا۔ تہی تجسزیہ میں، ۱۸۵۰ء کی بناوٹ نتیجہ تھی اسی غیر معمولی سیاسی صورت حال کی کہ ہندوستان جیسے وسیع و عریض ملک پر ایک ایسا تجارتی ادارہ حکومت کر رہا تھا جو کسی منیر کی کسی غلطی کے بغیر اس کے باشندوں کا نا جائز استعمال کرتا تھا۔ اگر حکومت براہ راست تاج برطانیہ اور پارلیمان کی ہوتی تو حالات بالکل مختلف ہوتے۔ اس صورت میں حکومت ہند میں ہندوستانی جمہور کی ایک آواز ہوتی اور کسی نہ کسی قسم کی پارلیمانی یا مشاورتی نمائندگی ہوتی جو حکومت کو اپنے مسائل سے آگاہ کرتی اور دوسری جانب اپنے جمہور کو حکومت کی کچھ مفید اور اصلاحاتی اعتراضات سے نازک جاننے والی حکمت عملیوں سے آگاہ کر سکتی ہوتے

حواشی

۱۔ برٹش میوزیم مخطوطہ ۷۰۲ (دوا نائل ۲۰۲) سے بن، ابو الفضل علامی، اکبر نامہ (کلکتہ۔ ۱۸۴۸ء) ۱۱۰-۱۱۱-۱۱۲-۱۱۳-۱۱۴ اور منسرات ایس ایف کے تاثرات دوبارہ اکبری کے سفر کے سلسلہ میں انگریزی ترجمہ ہوا ہے نینڈ اور ہنرجی (کلکتہ ۱۹۲۲ء) ص ۱۶۳-۱۶۴۔ ۱۹۱ء عزیز احمد، ہندوستان ماقول میں اسلامی ثقافت (انگریزی) (لندن ۱۹۶۳ء) ص ۳۱-۳۲۔

۲۔ عبدالحق دہلوی، زاد المتعین برٹش میوزیم مخطوطہ ۲۱ اور المکتیب والرسائل (قبل ۱۵۹۹ء) شاہ ولی اللہ جوڑا شاہ بالائے (۱۹۵۳ء)

۳۔ انگریزی ترجمہ ڈی شیا اور اسے ٹائر (پیرس ۱۸۴۳ء) ۳۰۵-۳۲۱۔

۴۔ ایران شکوین (Ivan Stehoukine) لاپینڈا نے La peinture indienne (۱۹۲۹ء)

۵۔ ”مغل وستان کے ہندوستان تصویر چٹے“ (Indian Miniatures of the Mughal School) (لندن/پراگ ۱۹۶۰ء) ص ۲۰

- ۱۔ رتق جہانگیر کا اصل سبق، نا پریٹک میوزیم ہاگ، نقل، ڈبیکس کراچی ۱۰۔
- ۲۔ اصل تہران امپیریل لائبریری میں ہے۔ نقل ایضاً پلیٹ ۳۱
- ۳۔ مغلیہ ہندوستان کے سفر (Travels in Mughal India) (انگریزی ترجمہ) لندن (۱۸۹۱ء) ص ۱۵۵-۱۶۱ اور دیگر مقامات
- ۴۔ دی نواب (لندن ۱۹۲۲ء) ص ۲۳۶، ۲۴۰
- ۵۔ ایشیا، افریقہ اور یورپ کے سفر (Travels in Asia, Africa and Europe) مترجمہ سی۔ اسٹولٹ (لندن ۱۸۱۲ء) نیز دیکھیے سی۔ اے اسٹوری فارسی ادب (کیمبرج ۱۹۵۳ء) ۱/۲، ۸۷، ۹-۹، ہمایول کبیر، مرزا ابوطالب خاں (پٹنہ ۱۹۶۱ء)
- ۶۔ رفیع بدوی رفیع احمدی غنیمت الہ بریلی غنیمت ہاریر (قاہرہ ۱۹۰۵ء)
- ۷۔ سفر نامے ایشیا وغیرہ (Travels in Asia etc.) (۱۹۰۶-۲۰۶ء) ۲۲۷-۲۲۲-۱۱، ۱۳-۲۳
- ۸۔ ایضاً ۱۴۳-۱۴۴، ۲۰۵، ۲۶۳، ۲۸۸، ۱۲۷
- ۹۔ ایضاً ۱۵۶-۱۵۷
- ۱۰۔ ایضاً ص ۳۲-۸۱
- ۱۱۔ ایضاً ص ۴۰-۴۲
- ۱۲۔ ایضاً ص ۳۱-۳۵
- ۱۳۔ ایضاً ص ۲-۲۳
- ۱۴۔ ایضاً ص ۳۳
- ۱۵۔ ایضاً (۱) ۲۹۹-۳۰۱، (۲) ۵۵-۱۲۴-۱۲۵
- ۱۶۔ ایضاً (۱) ۶۳-۹۵، (۲) ۱۰۳-۱۱۴
- ۱۷۔ ایضاً ص ۲۴۱-۲۶۱
- ۱۸۔ ایضاً ص ۶۸-۶۳
- ۱۹۔ ایضاً ۶۰-۶۸، ۷۹-۱۶۹

۲۰ اس حقتہ کے معلومات اور مشورہ کے لیے میں پروفیسر اسے گڈ ہل کا ممنون ہوں۔ تاکہ

کے لیے دیکھیے ایم پی جین ہندوستان کی قانونی تاریخ کے خاکے (Outlines

of Indian Legal History) (۱۹۵۳ء) ، اسے ، اسے ، اسے فیضی نمونہ کے خاکے

(Outlines of Mohammedan Law) (۱۹۶۴ء) ، ڈبلیو ایچ مارسلے۔

برطانوی ہند میں نظام عدل (The Administration of Justice in British India)

(۱۸۵۸ء) ، اسے۔ رحیم۔ اسلامی اصولی قانون (Muhammedan Jurisprudence)

(۱۹۱۱ء) ، ڈبلیو۔ ایچ میکناٹن ، اسلامی قانون کے اصول اور نقطہ نظر

(Principles and Precedents of Mohammedan Law) (۱۸۲۵ء) ، ایس بی برکٹ

نمونہ کا (۱۸۵۵ء) ، امیر علی ، نمونہ کا (۱۹۲۹ء) ، آر۔ کے ولسن ، اینگلو نمونہ کا

(A History of Islamic Law) (۱۹۳۰ء) ، رین۔ جے کونسن۔ اسلامی قانون کی تاریخ

(۱۹۶۴ء)

۲۱ جین۔ ص ۱۵۲-۵۲

۲۲ مستزکرہ مارسلے، ص ۱۵۵-۵۸

۲۳ جی ریکسن ، ہندوستانی قانون کا پس منظر (بیک گراؤنڈ ٹو انڈین لا) (کمبریج ۱۹۴۶ء)

ص ۹، فیضی اسے۔ اسلام سے بہتہ تقرب (A Modern Approach to Islam)

(۱۹۶۳ء) ص ۶۰

۲۴ جین۔ ص ۱۵۲-۱۵۲

۲۵ ایضاً۔ ص ۴۹۶

۲۶ کانغز اسٹ پارلیمنٹ Parliament Papers ۱۹۳۱-۱۹۳۲ء۔ جلد پار ۶۹۹۱۵ -

۲۷ رینگال کی مانگزارہی کے مشورے (بنگال ریویونیو کنسلٹیشن) ۱۱ نومبر ۱۹۸۹ء

۲۸ کونسن۔ ص ۱۵۲-۱۵۵

۲۹ جین۔ ص ۱۵۲-۱۵۵

۳۰ سی ایف۔ ایم ، خدوری اور ایچ جی لیپتی۔ مشرق وسطیٰ میں قانون (مائنسٹن ۱۹۵۵ء)

جے این۔ ڈی اینڈرسن، عمید حاضر میں اسلامی قانون (۱۹۵۹ء لندن) جی ماہر کے

(Du droit musulman et de son application effective dans le monde)

(الجزائر ۱۹۴۹ء)

۳۶ فتاویٰ عزیزیہ (۱۹۰۳ء) ص ۱۶-۱۷ اردو ترجمہ (کانپور سن ہزارو) ص ۲۵-۲۶

ڈبلو ڈبلیو ہنٹر۔ ہندوستان مسلمان (The Indian Muslims) (لندن ۱۸۸۱ء) ص ۱۲۰

۳۷ ہنٹر

۳۸ ایضاً

۳۹ ایضاً متفرق صفحات سید احمد خان کے خطوط شائع شدہ اخبار پانیرجن میں ہنٹر کے خیالات

کی تردید کی گئی ہے (اللہ آباد ۱۹۰۷ء) ای ریٹائسک عرب اور ہندوستان میں دہائیوں کی

تاریخ (History of Wahabys in Arabia and India) جرنل آف ایشیاٹک سائنس

(مبئی) ۱۸۸۰ء ص ۲۷۳-۳۰۱ جعفر تھانیسری "تاریخ طیبہ" (لاہور ۱۸۹۰ء) ص ۱۷۵

۱۸۹-۱۹۰ء مرزا حیرت دہلوی حیات طیبہ (لاہور ۱۹۵۸ء) ص ۱۱۹-۱۲۰

۴۰ پرنس میزیم خطوط ۶۶۲۵، غلام رسول امر کی تصنیف سید احمد شہید (لاہور ۱۹۵۲ء) ص ۲۵۹-۲۶۰

۲۶۰ میں ایک غیر معروف خطوط کا اقتباس

۴۱ تھانیسری۔ ص ۲۵ مرزا حیرت دہلوی میں (۱۲۷-۱۲۸)

۴۲ سید احمد خان۔ اسباب بنیاد ہند (۱۹۰۳ء) ص ۸

۴۳ اے۔ ایس۔ کے شیر والی۔ الصوار التمدید، اردو ترجمہ (بجنور ۱۹۵۷ء) ص ۳۹

تاریخ فضل الحق خیر آبادی

۴۴ ایضاً ص ۵۰

۴۵ عبداللہ یوسف علی ہندوستان کی ثقافتی تاریخ (A Cultural History of India)

(مبئی ۱۹۰۴ء) ص ۷۳-۷۵، ص ۹۵-۹۶

۴۶ کراست علی جون پوری مآخذ العلوم۔ انگریزی ترجمہ عبیدی اور امیر علی (کلکتہ ۱۸۶۷ء)

ص ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰

- ۵۷۰ ایضاً ص ۲۵، ۲۶ تا ۲۹۔
- ۵۷۱ ایضاً ص ۷۹-۷۷، ص ۱۲۱-۱۲۲۔
- ۵۷۲ بطر ص ۱۵۸-۱۵۹۔
- ۵۷۳ ایضاً ص ۱۴۷، ۱۶۹-۱۶۷، ص ۱۸۱-۱۸۹۔
- ۵۷۴ ایضاً حاج حسین، ہندوستانی ثقافت (Indian Culture) (۱۹۶۴ء) ج ۱-۵۶۔
- ۵۷۵ آرکلاک، دی پنجاب اینڈ سندھ مشن (۱۸۸۵ء) ص ۳ تا ۹، جسے ریچرڈ ہندوستان، میں مشنوں کی تاریخ (A History of Missions in India) ترجمہ ایس۔ ایک مور (لندن ۱۹۰۸ء) ص ۱۳۷-۱۳۸۔
- ۵۷۶ کلرک ص ۱۶۲ تا ۱۶۳۔
- ۵۷۷ سید احمد شاہ، اسباب بغاوت ہند ص ۲۱-۲۲۔
- ۵۷۸ ایضاً فارسی متن ۶۳-۶۶۔
- ۵۷۹ سی۔ جی پنسنڈر۔ میزان الحق (۱۸۶۲ء) اس کی دوسری خلاف اسلام تقریرات میں مفتاح الاسرار (لندن ۱۸۶۱ء) الکندی (بے نام)، رسالہ زاد و ترجمہ (سوری ۱۸۸۸ء)، رام چندر۔ اعجاز القرن (لاہور ۱۸۹۵ء)۔ سی۔ ایک اسپرمن، فضل الہی (دہلی ۱۸۹۳ء) اور ریلیس بک سوسائٹی لاہور کی متعدد شائع کردہ کتابیں، وزیر الدین، الجمعۃ الشریف فی اثبات التلیخ والتقریف کے مناقشہ کی کارروائیوں کا متن (دہلی ۱۸۵۳ء)، عبداللہ اکبر آبادی، محمد امیر میا خانے خیر (آگرہ ۱۸۵۲ء) اور مراسلات مذہبی (آگرہ ۱۸۵۲ء) رحمت اللہ کیراوی، اظہار الحق (۱۸۹۹ء)۔
- ۵۸۰ محمد میاں، علما نے ہند (۱۹۵۷ء-۱۹۶۰ء) جلد چہارم ۳۹۵-۳۹۶۔
- ۵۸۱ اسباب، ص ۳-۵۔
- ۵۸۲ عبید اللہ ندوی، شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک (۱۹۵۲ء) ص ۲۰۱۔
- ۵۸۳ ذکا۔ اللہ، تاریخ عروج و غروب عہد انگلشیہ (آگرہ سن نذر) ص ۳۰۱-۳۰۵۔
- ۵۸۴ متن صادق الاخبار (دہلی-۲۶ جولائی، ۱۹۵۷ء) نقل دست ویزا شہادت کردہ

ایس۔ اے۔ اے۔ اے رضوی (سوتنتر ادبی).... اور نو اے آزادی (بہی جگہ آزادی
کا صد سالہ جشن نمبر ۱۹۵۱ء۔ ان دستاویز کو سید احمد خاں نے جیل و تدارویا تھا۔
(اسباب ص ۸-۹)

۶۳ سے محمد میاں، جلد چہارم ۲۴۵-۳۰۴، حسین احمد مدنی، نقش حیات (۱۹۵۳ء) جلد
دوم - ۲۲ - ۲۳

۶۴ سے المورد الہندیہ ص ۹۱-۹۲، ۲۵۵-۲۶۰، ۳۴۴، ۳۸۲
۶۵ سے اسباب، ص ۱۱-۱۵، ۲۶۰-۳۰، ۳۱-۳۲ اور دیگر صفحات

سید احمد خاں

اور علی گڑھ تحریک

اطاعت شعاری اور سیاسی علیحدگی پسندی

۵۶ - ۱۸۵۸ء کی بغاوت میں ایسٹ انڈیا کمپنی سب سے زیادہ نقصان میں رہی۔ ہندوستان کی قسمت کمپنی کے ڈائریکٹروں کے بورڈ کے ہاتھوں سے نکل کر برطانوی پارلیمان اور انتظامی راسے دہندوں کے ہاتھوں میں چلی گئی۔ ملکہ وکٹوریہ نے ۱۸۵۹ء میں اپنے سرپرست سلطنت سے ایک تقریر کے دوران عام معافی کا اعلان کیا اور ہندوستان کے لوگوں کی بتدریج نمائندگی کا ایک مبہم وعدہ بھی کیا۔ اس اعلان پر ۲۸ جولائی ۱۸۵۹ء کو چند رہنما مسلمان دہلی کی ایک جامع مسجد میں ملکہ کا شکریہ ادا کرنے کے لیے جمع ہوئے۔ سید احمد خاں نے ان کو مخاطب کیا اور خود کو ایک ایسی ہنرمیت خمدہ اور پست ہمتی کی شکار قوم کا قائد محسوس کیا جس نے ایک غیر ملکی حکومت کی قوت تصادم اور اس کے اجنبی مگر موثر اداروں کے خلاف قدامت پسندانہ اور قیالوسی جنگ لڑی تھی۔ اندلسیت کوئی تھی۔ اس کے لیے زندہ رہنے کا صرف ایک راستہ کھلا رہ گیا تھا۔

سیاست میں اجماعت شعاری اور اداروں میں جدیدیت۔

سرستید احمد خاں (۱۸۱۴-۱۹۸۰) نے، جو دہلی کے ایک ممتاز شریف خاندان کے نو عمر رکن تھے، ۱۸۳۹ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت اختیار کی لیکن دہلی کے برائے نام شہنشاہ کے دربار سے بھی وابستہ رہے جس نے ان کو مختلف اعزازی خطابات عطا کیے تھے۔ بغاوت کے دوران انہوں نے برطانیہ کے ساتھ پوری وفاداری برتی۔ اس بغاوت کے موضوع پر ان کی تین تصانیف ہیں، "تاریخ بجنور" (۱۸۵۸ء) اسباب بغاوت ہند (۱۸۵۸ء) اور ہندوستان کے وفادار مسلمان (لائل محمد نزار آف انڈیا) (۱۸۶۰ء)۔ اس بغاوت کے پس منظر سے متعلق بنیادی مواد حاصل کرتے کے لیے ان تصانیف کا مطالعہ لازمی ہے۔ ۱۸۵۹ء سے اپنی وفات ۱۸۹۸ء تک وہ ہندوستان میں مسلمانوں کی تعلیم کے مسائل میں زیادہ سے زیادہ منہمک ہوتے چلے گئے۔ ۱۸۶۸ء میں انہوں نے منصب سے متاثر طرز زندگی اختیار کیا، برطانوی حکمران طبقہ سے پُر خلوص معاشرتی تعلقات بڑھائے اور ۱۸۶۹-۱۹۰۰ء میں انگلستان کا سفر کیا۔ ۱۸۷۹ء میں انہوں نے ملازمت سے پینشن لے لی تاکہ اپنا تمام وقت علی گڑھ میں جدید تعلیم کے اداروں کی ترقی و تعمیر کے لیے وقف کر سکیں۔ ۱۸۶۹ء میں وہ کمانڈر آف دی اسٹار آف انڈیا (سی ایس آئی) ہو گئے اور ۱۸۸۸ء میں ان کو سر کے خطاب سے سرفراز کیا گیا۔ ۱۸۷۸ء میں وہ وائسرائے کی قانون ساز مجلس کے رکن مقرر کیے گئے اور ۱۸۵۹ء میں جو ایک تحریر خود انہوں نے پیش کی تھی، اس کے مطابق وہ پہلے ہندوستانی تھے جنہیں منتخب کیا گیا۔ ۱۸۸۳ء میں انہوں نے مخالف چیلنج کے جواب میں کونسل سے استعفادے دیا کیونکہ گائیڈنسٹون کی سرٹیفکیٹ پسندی و بہرل ازم) کا آغاز ہو چکا تھا جس سے پارلیمانی اداروں یا انتخاب میں مسلم اقلیت پر ہندو اکثریت کا غلبہ ناگزیر تھا۔ ان سیاسی مسائل کے علاوہ جن سے انہیں ۱۸۵۹ء سے مسلسل دوچار ہونا

پڑ رہا تھا، منسربی تہذیب کے بانی اور پرکھنے کا ذہنی و فکری مسئلہ بھی انہیں
 درپیش تھا اور دینی مسائل کے متعلق وہ عقلی مسائل بھی درپیش تھے جو نئی سائنسی
 معلومات کی وجہ سے سامنے آرہے تھے۔ اور عیسائی مبلغین کے مناظروں
 کا وہ چیلنج بھی سامنے تھا جو منسربی مستشرقین کے سائنسی مطالعہ اسلام پر مبنی تھا۔
 وہ شاہ ولی اللہ کی روایات کے عین مطابق کامل تبحر علمی رکھتے تھے۔ ہاں ہمہ
 انہوں نے تشکیک کے منکر، عیسائی موجدوں کی تحسیر یوں کے مطالعہ کی طرف
 بھی توجہ کی اور معتزلہ کے انداز میں عقلیتی حکیمانہ اصول کے تحت اسلام کی از سر نو صحیح
 اور واضح سمت متعین کرنے کی کوشش کی اور آج کل جسے فہمی فلسفہ تہذیبیت
 سے موسوم کرتے ہیں، اس کے تحت وہ مسیحیت کی بھی مدحت سرائی کرنے لگے۔
 ایک طرح سے ان کی تمام ذہنی اور دماغی طاقت سائنس اور مذہب کے مابین
 تین زلزلہ کو سمجھانے کی کوشش میں مصروف تھی اور نوجوان مسلم دانشور طبقہ کو متوجہ
 کرنے کے لیے وہ دونوں کی بہترین صفات میں ہم آہنگی اور یک رنگی پیدا
 کرنے میں کوشاں رہے۔

ان کی اطاعت شعاری کو تین مرحلوں میں ناپا جا سکتا ہے۔ ۱۸۵۹ء سے
 ۱۸۶۰ء تک ان کی توجہ خاص طور پر سیاسی استحکام کی طرف تھی۔ اس کا مقصد
 اپنی قوم کو مخالفت کی حکمت عملی ترک کرنے اور تعاون و تسلیم کی حکمت عملی اختیار کرنے
 پر مائل کرنا تھا اور حکومت برطانیہ کو، کھیلنے اور دبانے کی حکمت عملی کو ترک کر کے
 مربیانہ و مشفقانہ پالیسی اختیار کرنے پر آمادہ کرنا تھا۔ یہ مقصد کم و بیش ۱۸۶۰ء
 میں حاصل ہو گیا۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ جب تک ہندوستان کے مسلمانوں کو اپنے
 مذہبی رسومات کھلم کھلا اور آزادی کے ساتھ ادا کرنے کی کھلی ٹھٹھی ملی رہے گی اور
 اپنے دین کی اشاعت اور تحفظ میں انہیں کوئی شے مانع نہ ہوگی تو کوئی وجہ نہیں کہ
 برطانیہ کے خلاف ان کا کوئی مذہبی رد عمل ہو یا وہ کسی مسلمان حملہ آور کی مدد کریں؛
 باوجودیکہ ان کے جذباتی رد عمل کا ایسے موقع پر اندازہ لگانا مشکل ہے۔ اس

متنازعہ مسئلہ کے سلسلہ میں کہ ہندوستان برطانیہ کے زیرِ انتداب دارالاسلام ہے یا دارالحرب، وہ کوئی واضح موقف اختیار کرنے کے لیے تیار نہیں ہوئے۔ اطاعت شکاری کی دوسری منزل ۱۸۶۰ء تا ۱۸۸۴ء کے متعلق آئندہ باب میں مفصل بحث کی جائے گی۔ یہ بالخصوص بین الملی اتحادِ اسلامی کے آدرش کے نفوذ کا جواب تھا جسے سید احمد خاں خطِ سزا کی سیاسی مہم جوئی سے تعبیر کرتے تھے۔ اس منزل میں اطاعت شکاری کی موجودہ حالت کے تحفظ کے لیے کوشاں تھے۔ انتہا یہ ہے کہ انہوں نے ہندوستان میں حکومتِ برطانیہ کو ایک ایسا قدرتی وقورہ مسترار دیا جسے دنیا نے اس سے پہلے کسی نہیں دیکھا تھا اور اس دلیل کے ساتھ کہ اس سے اظہارِ وفاداری، بدلیسی حکومت کی غلامانہ اطاعت کا شاخسانہ نہیں بلکہ اچھی حکومت کی برکتوں کا حقیقی اعتراف ہے۔

۱۸۸۴ء سے ۱۸۹۸ء کی تیسری منزل میں اُن کی اطاعت شکاری مسلمانوں کی سیاسی علیحدگی پر زور دینے میں مصروف رہی، جس کا باعث انتخابی اداروں کی تشکیل اور ۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگریس کا معرض وجود میں آنا ہوا۔ اس سے قبل وہ سب سے پہلے شخص تھے جنہوں نے اُردو ہندی تنازعہ کے پیشِ نظر ہندو مسلم ثقافت کے منقسم اور علیحدہ ہو جانے کی پیش گوئی کر دی تھی؛ چنانچہ بہت پہلے ۱۸۶۷ء ہی میں انہوں نے ایک برطانوی اعلیٰ افسر سے کہہ دیا تھا کہ دونوں قوموں کے مابین لسانی اور ثقافتی خلیج اتنی تیزی سے وسیع سے وسیع تر ہوتی جا رہی ہے کہ ایک متحدہ قومیت کی تشکیل اور ترقی کے امکانات معدوم ہوتے جا رہے ہیں۔ ۱۸۸۴ء میں انہوں نے ہندوؤں، مسلمانوں اور برطانیہ کے درمیان اتحاد اور اطاعت شکاری کا منسلکی نمونہ پیش کیا۔ انہوں نے کہا: ”ہندوستان میں امن اُس وقت تک قائم نہیں ہو سکتا جب تک ہندوؤں یا مسلمانوں کے بجائے ایک تیسری قوم ہم پر حکمرانی نہ کرے۔ ہمیں امن و سکون کے ان مواقع سے پورا فائدہ اٹھانا چاہیے۔“

سید احمد خاں نے انڈین نیشنل کانگریس کی عملی مخالفت اس وقت شروع کی

جب ۱۸۸۰ء میں ایک مسلمان بدرالدین طیب جی کانگریس کے صدر منتخب ہوئے۔ سید احمد خاں کے نقطہ نگاہ سے مسلمانوں کے سیاسی اتحاد میں زخم پڑنے کے عمل کا آغاز ہمیں سے ہوا جو مسلمان قوم کے مستقبل کے لیے تباہ کن تھا؛ جو ہمدی حیثیت سے ہندو آبادی سے بہت کم تھی اور تعلیمی حیثیت سے پس ماندہ، سیاسی حیثیت سے تا پختہ کار اور اتصالاتی وسائل اور کارکردگی میں دوسروں سے بہت پیچھے تھی۔ بناد بری ہندوؤں کے ساتھ سیاسی اتحاد کا لازمی نتیجہ یہی ہونا تھا کہ قومی کمزور پر حاوی ہو جائے اور کمزور اس کا مطیع اور سرانبردار بن جائے۔ عالمگیر اسلامیت کے سوا پرارباب عقل و دانش نے ان کی قیادت کی پوری طرح پیروی نہیں کی اور بعد میں اس پر سخت تنقید کی گئی لیکن سیاسی علیحدگی کے سوال پر ہندو مسلمانوں کی اکثریت نے ان کی تقلید کی۔

مغربیت

حقیقی سیاسی اطاعت شکاری مغربی تہذیب کو قریب سے دیکھنے اور سمجھنے کے لیے ایک بہت ہی معمولی اور خفیف سی اہمیت کی حامل تھی۔ سید احمد خاں نے ۱۸۶۹ء - ۷۰ء میں انگلستان کا جو سفر کیا اور جس کا مقصد ہندوستان کی ترقی اور فلاح کے لیے وہاں کے اداروں اور تہذیب کا بغور مطالعہ کرنا تھا، ان کی مغربیت پرستی کے سلسلے میں نشانِ راہ کا وہ جزو رہتا ہے۔ اگر سید احمد خان کے سفر کا ان سے سات عشرے قبل ابو طالب خاں کی سیاحتوں سے موازنہ کیا جائے تو سید احمد خاں کے ان مغرب کے متعلق بہت دلچسپ مترازی اور متضاد نقوش نظر آتے ہیں۔ وہاں ہمساز سے ہمیشہ رُوم کے سفر کے دوران ان کی ملاقات ڈی سپس سے ہوئی اور وہ اس کی وطن پرستی اور مشابہت سے بہت متاثر ہوئے۔ انہوں نے ورسلینز کے فنِ تعمیر کا نفاست کی بڑی تعریف کی اور درساٹی Varasaties اور پیرس کی فنونِ لطیفہ کی گیلریوں میں فرانسیسی رومانی طرز کے معوروں کے شاہکاروں سے بہت لطف اٹھایا۔ ان کو

وہ مرتجی دیکھ کر بہت تکلیف ہوئی جس میں الجسڈائر میں امام عبدالقادر کے "وائرہ" کی تفسیر اور فرانسیسی سپاہیوں کی اس کے حرم کے ساتھ دست درازیوں کی تصویر شامل تھی۔ وہ امام عبدالقادر کو بہت عظیم سپاہی سمجھتے تھے جس نے بڑی بہادری اور ایسا انداز سے بغیر کسی حیلہ و تدبیر کے فرانسیسیوں کا مقابلہ کیا، یہاں تک کہ انہوں نے اس پر قابو پایا۔ اس کے دائرہ کی اہانت و تذلیل کے موضوع اور تصویر کی نمائش ان کے خیال میں فرانسیسی شجاعت اور عزت کی روایات کے لیے نہایت شرمناک تھی۔ انہوں نے ایک اور مرتجی کی تعریف کی جس میں پولین سوم کو امام عبدالقادر کی غیر منصفانہ اور دغا بازانہ گرفتاری کے بعد آزاد کرتے ہوئے اور اس کی ماں سے مصافحہ کرتے ہوئے دکھایا گیا تھا۔ پولین سوم، جس سے ان کی کبھی ملاقات نہیں ہوئی تھی، سستیامد خاں کے لیے انسانیت اور احسان کا پیکر تھا۔ اس کی چاق چوہند فوج اور پیرس کی زیسلش و آراستگی سے جہاں اس خیال کو مزید تقویت ملی وہاں اس ہندوستان ستیاج نے آدمی تریامف، ہوا دی بولوں، عظیم الشان کشادہ شاہراہوں اور نوردام کے بیرونی رنج کی بڑی توصیف و تعریف کی۔ وہ لندن میں وہاں کے سولوں کے اعلیٰ دستہ ساز و سامان، انگریز بٹروں کے معصومانہ وقار اور برطانوی ملاؤں کے اطوار سے بہت زیادہ متاثر ہوئے۔ کھٹلی کے مقام پر ماؤنٹ سال و شاں رصدگاہ کی سیر کے موقع پر وہ اس بات سے بہت متاثر ہوئے کہ مرد و زن دونوں مغول کو مواقع مہیا کرنے کے لیے مساویانہ حقوق کا خیال رکھتا ہے: چنانچہ یہ رصدگاہ ایک خاتون کا زیر نگرانی کام کر رہی تھی۔ انہوں نے ہندوستان کے کٹھن ملاؤں کی برہمی مول لیتے ہوئے لکھا کہ یورپی مستورات کو یہ سن کر کہ ہندوستانی عورتیں عموماً نواؤں ہوتی ہیں ویسا ہی صدمہ ہوا جیسا کہ کسی ہندوستانی کو بازار میں شگی عورت کو چلتے پھرتے دیکھ کر ہوتا ہے۔ انہوں نے اپنی تحریروں میں اس بات پر اطمینان کا اظہار کیا ہے کہ کم سے کم ترکی اور مصر میں تسلیم نسواں میں کچھ ترقی ہوئی ہے اور وہ "جہل مرکب" کی حالت سے مطمئن نہیں ہیں۔

انگلستان میں ان کو لارڈ لارنس، لارڈ اسٹیلے آف ایڈرے اور لارڈ سیکری
 آف اسٹیٹ برائے ہندو سر جے ڈبلو۔ کے سے ملاقات کے مواقع ملے۔ وہ پرنس
 آف ویلز (بعد میں ایڈورڈ ہفتم) کی مجلس میں بھی پیش کیے گئے اور ملک و کوٹریہ کے دربار
 میں بھی ان کو حاضری کا موقع ملا۔ انہیں رائل ایشیاٹک سوسائٹی کا فیلو اور ایقینیم کلب
 کا رکن بھی منتخب کیا گیا۔ انہوں نے چارلس ڈکنز کی آخری تقریر کے موقع پر بھی شرکت
 کی۔ وہ ٹامس کارلائل سے بھی ملے جس کی تصنیف ”ہیرو بوشیت نبی“ (Hero as
 a Prophet) کو انہوں نے پسند کیا اور اس سے اپنی ”سیرۃ النبی“ کے متعلق بھی گفتگو کی۔
 انہوں نے کیمبرج یونیورسٹی بھی دیکھی اور اس کے طرزِ تسمیر، انتظام اور نصابِ تعلیم
 کا قائل و ملالہ کیا تا کہ ہندوستان میں جو تعلیمی ادارہ وہ قائم کرنا چاہتے تھے اس کا نمونہ
 (ماڈل) تیار کریں۔

ہندوستان میں برطانوی عمالِ حکومت سے ان کے تعلقات اور بھی زیادہ
 وسیع اور بااثر تھے۔ ہندوستان میں برطانیہ کے نسلی تغاثر کی افزوں اور برطانیہ میں
 نسلِ تہذیب کے ابتدائی آثار دیکھ کر ان کا رویہ متضاد ذہنی کیفیات کا آئینہ دار
 بن گیا۔ جب یہ امتیاز بہت واضح ہو جاتا تو ان کا اندازِ ناقدانہ ہو جاتا اور کبھی معسرت
 ثقافتی رقی کے پس منظر میں رو اورادانہ ہو جاتا۔

۱۸۶۸ء میں معسرتی طرزِ زندگی اپنانے کے ساتھ ساتھ انہوں نے اور ان کے
 چند احباب نے ڈوٹھافٹی، ماسٹرٹی زندگی کا انتخاب کیا جس سے وہ چند دوستوں
 اور دشمنوں دونوں کے ٹھہرتے ہوئے طعنوں کا نشانہ بن گئے۔ چنانچہ ان کے ایک
 ساتھ پرواختہ ارب نذیر احمد کا ناول ”ابن الوقت“ اور قدامت پسند، مشہور زمانہ شاعر، اکبر
 الہ آبادی کے بعض طنزیہ و طریقانہ اشعار اس کی تین مثالیں ہیں۔ علمائے مذہب میں
 جہیں ہو جاتے تھے اور ان کو اپنے انگریز آقاؤں کے ساتھ غیر اسلامی مذہب کو گشت
 تناول کرتے دیکھ کر اکثر ان کو حیرت سے دیکھتے تھے؛ حالانکہ انہوں نے طعام
 با اہل کتاب نامی مقالہ میں نہایت عالمانہ اور معذرت خواہانہ انداز میں اپنا موقف

بیان کیا ہے۔

تعلیم اور ثقافت

سید احمد خان کے تعلیمی پروگرام کا جو مسلم ہند کے ذہنی سیاسی اور اقتصادی مقصود میں تبدیلی لانے والا تھا، ۱۸۵۹ء میں ضابطہ معمول طریقہ پر آغاز ہوا۔ اسی تاریخ سے انگریزی زبان کو ذریعہ تعلیم کے طور پر استعمال کرنے پر زور دیا جانے لگا اور یہ عمل ان کے پروگرام کا جزو اکبر بن گیا۔ ۱۸۶۳ء میں انہوں نے ایک سائنٹفک سوسائٹی کی بنیاد ڈالی جس کا مقصد خاص طور پر ہندوستان کے مسلمانوں کو مغربی سائنس سے روشناس کرانا تھا۔ سوسائٹی نے طبیعیاتی علوم کی کتابوں کا اردو میں ترجمہ کیا اور ایک ذولسانی رسالہ کا اجرا کیا۔ ۱۸۶۴ء میں انہوں نے غازی پور میں ایک جدید مدرسہ قائم کیا اور ۱۸۶۸ء میں انہوں نے شمال ہند کے مختلف اضلاع میں تعلیمی کمیٹیاں بنانے کے کام کو ترقی دی۔ ۱۸۶۹ء میں سیرانگلستان کے دوران انہوں نے مسلمانوں کی اعلیٰ تعلیم کے لیے ایک لائحہ عمل تیار کیا۔ ۱۸۷۴ء میں اینگلو محمدان اورینٹل کالج علی گڑھ کی تجویز نے محسوس شکل اختیار کر لی۔ ۱۸۷۵ء میں اسکول کے درجوں کا آغاز ہو گیا اور ۱۸۷۸ء میں کالج کے مدارج بھی کھل گئے۔ یہ ادارہ تصدقاً کیمبرج یونیورسٹی کے نمونہ پر بنایا گیا تھا لیکن جلد ہی اس نے اپنی انفرادی حیثیت اور اختصاص حاصل کر لیا۔ بنیادی طور پر وہ مسلمانوں کے لیے قائم کیا گیا تھا لیکن وہ بین المذاہبی تھا۔ سنیوں اور شیعوں دونوں کی مذہبی تعلیم کا اس میں انتظام تھا اور ہندو طلبہ کی بھی اس میں مقبول تعداد تھی۔ اس کا مقصد افکار کی آزادی، وسیع انسانی بہبودی، ایک سائنسی نقطہ نگاہ اور سیاست کی جانب عملی و حقیقت پسندانہ انداز نظر تھا۔ اس اندازِ نقطہ کے حکومت کی ملازمتوں میں تعلیم یافتہ مسلمانوں کی مسلسل افزودنی کی کوشش کی۔ اس نے مسلمان شرفاء کی نئی نسل کے لیے، دورِ وسطیٰ کی قدامت پسندی سے کم سے کم سطحی جدیدیت کی جانب جانے کے لیے راستہ ہموار کر دیا اور بالآخر یہ

تعلیم ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاسی حلیہ کی پسندی کی قیادت کو بھی وجود میں لے آئی۔
جھانڈین نیشنل کانگریس کے بڑھتے ہوئے اثر کو معتدل اور متوازن رکھنے کے کام آئی۔
۱۸۸۶ء میں انہوں نے مسٹن اینگلو اور نیشنل ایجوکیشنل کانفرنس کی بنیاد رکھی تاکہ اس
کے ذریعہ مسلم ہندوستان میں مسیحی تعلیم کو عام ترقی دی جائے، ضروری سائنسی کتابوں
کا ترجمہ کر کے اردو زبان کو مالا مال کیا جائے اور سیاسی دباؤ کے ذریعہ تمام سرکاری
اور نجی مدرسوں میں اردو کو ثانوی زبان کا درجہ دینے پر زور دیا جائے؛ نیز آئندہ نسلوں کی
متوازن ذہنی ترقی کے لیے گورتوں کی تسلیم کی اہمیت پر بھی زور دیا جائے اور یورپ
میں مسلمان طلبہ کی مزید تسلیم کے لیے حکمت عملی وضع کی جائے جن کی غیر ملک میں
شادی کرنے کی حوصلہ شکنی کی جاتی تھی تاکہ وہ اپنے وطن کی سرزمین ہی کے مسائل
میں الجھے رہیں۔

مسٹن اینگلو اور نیشنل کالج علی گڑھ (ایم اے او کالج) میں مذہبی تعلیم
کا مسئلہ پیچیدہ تھا۔ ذاتی طور پر سید احمد خاں فرقہ وارانہ تعلیم کے خلاف تھے اور
انگلستان کی یونیورسٹیوں میں اقامت کے وقت کے خلاف فرقہ وارانہ کالجوں کی موجودگی
کے بھی مخالف تھے جو مغرب میں قرون وسطیٰ کے اذکار رفتہ مسلک کی یادگار تھے؛
چنانچہ انہوں نے لازمی مذہبی تعلیم کا مسئلہ ایک کمیٹی کے سپرد کر دیا جس میں ان کے بعض
شدید مخالف نقطہ بھی شامل تھے اور اس طرح وہ اپنے اس مقصد میں کامیاب
ہو گئے کہ خواہ ان کی مذہبی انتہا پسندی کتنی ہی ناپسندیدہ کیوں نہ ہو مسلمانوں کے عام
اصلی طبقوں میں کالج کی ہر دلعزیزی اور پسندیدگی پر کوئی ناگوار اثر نہ پڑے لیکن
جدید طبی علوم کے تجربات پر مبنی حقائق ابد الہامی مذہب کے مسئلہ حقائق کے درمیان
جو خلا موجود تھا اس سے وہ بہت پریشان تھے کیونکہ یہ عمیق خلا ان نئی مسلمان نسلوں
کو اپنی لپیٹ میں لے سکتا تھا جن کو وہ مانتی سے حال کی جانب راہ نہائی کر سکتے
تھے۔ ان کی تنظیمی و نیابت اور سارے طریق کار کا مقصد و محرک یہی تھا کہ اس
خلا کو کسی طرح سے پُر کیا جائے۔

اس مقصد کے پیش نظر انہوں نے ایک رسالہ "تہذیب الانفاق" کی اشاعت

کا آغاز کیا۔ یہ نام ابن مسکویہ کے مشہور اخلاقی مقالے کے نام پر رکھا گیا تھا لیکن ہنگامہ
 وہ ایڈلین اور اسٹیل کے اپیلیٹر اور ٹیپلر کے طرز پر نکالا گیا تھا۔ یہ رسالہ بہت وسیع اور
 مختلف النوع موضوعات پر محیط ہوتا تھا مثلاً صحت عامہ سے لے کر مذہب کا دنیائی
 اصول پر عقلیت پسندانہ تفکر تک۔ اس رسالہ نے اردو صحافت میں انقلاب پیدا کر دیا،
 اردو نثر کو سہل بنا دیا اور اس میں ایک لچک پیدا کر دی اور نئے اچھوتے فہمی و
 فکری تصورات کو لائق مطالعہ آسان زبان میں بیان کرنے کی صلاحیت پیدا کر دی۔ اس
 کے نتیجہ میں مخالفت کا بہت بڑا طوفان اٹھ کھڑا ہوا۔ اس کے روشن صفحات پر جدیدیت
 ایک زبردست قوت کی شکل میں اُبھری اور ہندوستان میں اسلام کی سمت اور راہ
 میں نمایاں تبدیلی پیدا کر دی۔

تاریخ نویسی کی منہاجیات

سید احمد خاں کی مغربی روشن خیالی (Aufklärung) تک، ذہنی رسائی
 نے ان میں تاریخ کے اصول تحقیر، نفاذ اور حرکت کا پوری طرح سے احساس
 پیدا کر دیا۔ اس میں تاریخ اسلامی بھی شامل تھی۔ ان کی تاریخ کی جانب توجہ ان کے فہمی
 نشوونما کے آغاز ہی میں ہو گئی تھی۔ وہ اگرچہ تربیت یافتہ ماہر آثار قدیمہ نہیں تھے لیکن
 برطانیہ کے ہندوستان میں آثار قدیمہ سے شغف نے ان کے اندر بھی اس جذبہ کی
 تحریک پیدا کر دی اور انہوں نے، ۱۸۴۱ء میں "آثار القنادیر" لکھی جو دہلی کی قدیم
 عمارت کے متعلق تحقیق میں بہت بڑی پیش رفت کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس میں ان
 عمارت کی تاریخ، ان کی پیمائش اور ان کی آرائشی و تزئینی تفصیلات سب کچھ موجود
 ہیں۔ انہوں نے کتبوں کا مطالعہ کیا اور ان سے بحث کی۔ ۱۸۵۵ء میں انہوں نے
 ابو الفضل کی آئین اکبری کی مختلف مخطوطات کی مدد سے تدوین کی مینل حکومت
 کی اصطلاحات کی تشریح کی اور اکبر کی مہاسل کی حکمت عملیوں سے متعلق ضمیمے اور
 تاریخ و ارسکوں کی تصاویر کا بھی اضافہ کیا۔ نیز عربی، ترکی اور سنسکرت زبانوں سے

جوسانی قسطنطنیہ کے لئے تھے ان کا باقاعدہ تجزیہ پیش کیا۔ اس اشاعت نے سوہویں صدی کی اس تاریخی کلاسیک کے عالمانہ ترجمہ کی طرف جو رخ میں کو متوجہ کیا۔
۱۸۶۲ء میں سید احمد خان نے ہندوستان کی مسردوں وسطی کی عظیم تاریخی تصنیف تاریخ فیروز شاہی مؤلفہ ضیاء الدین برنی کے چار مخطوطوں کا مقابلہ کر کے ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کے لئے اس کی تدوین کی۔

۱۸۷۰ء کے لگ بھگ انہوں نے آغاز اسلام کے وقت تاریخ عرب لکھنے کے لئے کچھ مغربی طریقہ کار اپنایا جو جزوی طور پر سائنٹیفک اور جزوی طور پر نظری و مفہم تھا۔
تھا اور کسی حد تک سیرت مبارکہ کے چند پہلوؤں کے لئے بھی یہی طریقہ کار اختیار کیا۔ اس سلسلے میں جو ہندوستان میں جدید اسلامی تاریخ نویسی کا نقطہ آغاز تھا، انہوں نے ۱۸۷۰ء میں انگریزی زبان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ پر مقالے شائع کیے اور اردو میں خطبات احمدیہ (۱۸۷۰ء) کے نام سے مضامین شائع کیے۔ انہوں نے لندن کی انڈیا آفیس لائبریری اور برٹش میوزیم کے مخطوطات کا مطالعہ کیا اور سیرت مبارکہ پر مشرقی قسطنطنیہ میں جو تصانیف عربی زبان میں شائع ہوئی تھیں نیز لاطینی زبان میں شائع شدہ نادر تفاسیر جمع کیں۔ انہوں نے یہ خدمت اپنے ذمہ اس لیے لی کہ سر ولیم میر کی عالمانہ سیکن متنازعہ فیہ حیات محمد مسلم (لائف آف محمد ۱۸۵۸ء) کا بطلان کیا جائے۔
بہر نوع اس کتاب کے لکھنے میں دوسرے مغربی علماء نے جو اسلام کے ہمدرد تھے، اور جن میں کارلائل اور گاڈ فرے بھی شامل تھے، دستاویزی معاونت کی اور اس تصنیف نے یکے بعد دیگرے دوسرے مغربی اسلامین مثلاً جان ڈیون پورٹ، گارسل ڈیمس، اور سر ٹامس آرنلڈ کو بھی متاثر کیا۔ منصفیانہ طور پر بھی اس نے جدید مسلم غدر خواہوں کا ایک ایسا جدا اعزاز پیش کیا جو مغرب کے یہود و عیسائی غدر خواہوں کے انداز سے جہاں امد تکنیکی طور پر، بالکل مختلف تھا لیکن نرا اعلیٰ یا غدر خواہانہ منسوریات کے تحت سید احمد خان

کی تاریخ نویسی میں جو بھی دشمنہ اندازیاں ہوئیں اس کے باوجود شروع سے آخر تک صحیح اور سائنسی طریقہ کار کے نظریاتی تصور پر وہ قائم رہے۔

محسن ایجوکیشنل کانفرنس کو ۱۸۸۶ء اور ۱۸۹۵ء کے درمیان جو بنیادی پروگرام سپرد کیا گیا تھا اس میں ایک شق یہ تھی کہ فارسی مخطوطات، ریکارڈ، پرانی تاریخی دستاویز اور مآخذ کو تلاش و جمع کر کے ان کی تدوین و اشاعت کا انتظام کیا جائے تاکہ مسلم ہند کی تاریخ کے صحیح و درست جائزے کے لیے مواد یکجا ہو جائے اور اسی طرح اسلامی تاریخ اور اداروں سے متعلق مواد جمع ہو جائے اور تحقیق کو تسرور حاصل ہو۔ اسی کے ساتھ کانفرنس نے اس بات پر بھی زور دیا کہ یونین علماء نے اپنی تحریرات میں اسلام کو غلط طریقہ پر پیش کرنے کی جو کوشش کی ہے اور جن کی وجہ سے اسلام کے بارے میں مغربی انداز نظر معاندانہ طور پر متاثر ہوا ہے، اس کی اصلاح کے لیے اردو اور انگریزی میں، یورپ اور ہندوستان دونوں جگہ کتابیں اور مضامین لکھے اور شائع کیے جائیں۔

مذہبی تنفر

سید احمد خاں کی اسلامی اصلاح پسندی کے آغاز کے کچھ بنیادی اسباب تھے جن کی نشوونما دبستان شاہ ولی اللہ میں ہوئی جہاں انہوں نے اپنی ابتدائی مذہبی تربیت حاصل کی تھی۔۔۔ ولی اللہی اساسیت یا اصول پسندی نے اسلامی فقہ کی سنت خانہ بندی کے اثرات میں تخفیف پیدا کر دی تھی اور ہر مومن کو اس کا اختیار اور اجازت دے دی تھی کہ کسی مسئلہ پر طہنی فقہ کے چاروں دبستانوں میں سے کسی ایک دبستان کے فتویٰ پر عامل ہو سکتا ہے۔ اس نے بدعات کا اور اسلامی رسومات و روایات نے بیرونی اور اجنبی ثقافتی تعلقات سے جو پروانات اپنا لیے تھے، ان کا ابطال کر دیا۔ اس نے روایت پسندی کے خلاف ابن تیمیہ کے اس موقع نظر یہ پر مکرر صاف کیا کہ باب الاجتہاد (الفراڈی تفکر کا دروازہ) آج بھی کھلا ہوا ہے اور اسے بند تصور نہیں کرنا چاہیے۔ اسلامی دینیات کے تین دستور العمل

قرآنی تفسیر، علم حدیث اور فقہ رح جس کو چار دہانوں نے مرتب کیا) میں سے آخری دستور العمل
یعنی فقہ شاہ ولی اللہ کے چند غیر روایاتی منطقی مناظروں کی زد میں آگیا تھا۔ یہ نیا اندازِ فکر
ہر قسم کے مندرجہ اثرات سے بالکل بہتر تھا اور ان داخل روحانی اور تاریخی قوتوں کا
نتیجہ تھا جنہوں نے اٹھارویں صدی کے اوائل میں سلطنتِ مغلیہ اور سلطنتِ عثمانیہ
کے زوال کے دوران، مذہبی مواد اور صورتِ حال کا بحیثیت مجموعی جائزہ لینے کی
ضرورت پیدا کر دی تھی۔

سید احمد خاں کی پہلی دینی کتاب "راہِ سنت و تہذیبِ حست" (۱۸۵۰ء) اسی روش
پر لکھی گئی اور اس کے بعد سے اور خاص طور پر ۱۸۶۰ء کے بعد ان کی نظر بار بار شاہ
ولی اللہ کی اس سیت کی جانب ضرور اٹھی ہے، لیکن وہ صرف راستے اپنی انقلابی
جدیدیت کے دائرہ میں داخل کرنے اور اس سے متعلق توضیحِ جدیدہ کے لیے استعمال
کرتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ کے اس خاص فقرہ کا کہ "اب وقت آگیا ہے کہ اسلامی
دینیات کو پوری طرح منطقی بحثوں اور دلیلوں سے مسلح کر کے میدان میں لایا جائے"^{۲۵}
فی الحقیقت اس بات کی جانب اشارہ تھا کہ کلاسیکی منہاجیاتِ مباحثہ کی از سر نو تصحیح
اور واضح سمت متعین کرنے کی ضرورت ہے لیکن سید احمد خاں نے اسے لامحدود
عقلیت پسندانہ تفکر کے نقطہ آغاز کے طور پر استعمال کیا۔

اگرچہ سید احمد خاں کی تحریروں میں شاہ ولی اللہ سے زیادہ کسی اور مصنف کا
بار بار حوالہ نہیں دیا گیا ہے اللہ ان سے زیادہ کسی اور کے متعلق بحث کی گئی ہے!
اور اگرچہ وہ اکثر اسلام کے دائرہ کے اندر غیر روایاتی ذرائع کی جانب رجوع کرتے
ہیں اور معتزلہ اور اخوان الصفا کے نقطہ ہائے نگاہ پیش کرتے ہیں لیکن ان کے
اندازِ فکر کی کچھ شقیں توحید پرستی کے ناقابلِ انکار اثر کی غمازی کرتی ہیں۔ وہ مذہب
و ایک ایسا نظامِ حیات سمجھتے ہیں جس کا بنیادی مقصد معیارِ اخلاق کا قیام ہے۔
اس کا جوہر عقیدہ کے بجائے تلاشِ حق ہے جس سے ایک پختے مسلک اور جوڑے
مسلک کے درمیان امتیاز پیدا ہوتا ہے۔ عقیدہ اس جوہر کا ایک جزو ترکہ کی ہے۔

مداقت، جہاں تک انسانی فہم سے مدد ہو سکتی ہے فطرت اور اس کے قوانین سے
مماثل رہتی ہے جو تمام مادی اور غیر مادی مظاہر کے منظم حد و حدت کا تعین کرتے ہیں۔ یہ
قانون فطرت اخلاقی معیار بھی وضع کرتے ہیں جن پر انسانی سماجی اخلاقیات کی بنیاد قائم ہوئی
ہے اور قوانین فطرت کی منطق لازماً ایک سبب تامہ مرکب اولین یعنی خدا کی طرف اشارہ
کرتی ہے۔

انہوں نے اسلام کو جن کی طویل تاریخ روایاتی برویات سے بھری پڑی تھی، ان
سے پاک صاف کر کے اپنے معیار اور عقلیت پسندانہ بنیاد پر قرآن کی توضیح کی۔
اور جیب انہوں نے روایاتی تفسیری ادب کے ذخیرے کو کھنگالا تو انہوں نے یہ محسوس
کیا کہ وہ پورے کا پورا ادب ثانوی مسائل سے بھرا پڑا ہے۔ مثلاً قرآن کا علم الکلام اور
فقہ کی تعلق ہے یا پھر اس کے معجزانہ انداز بیان (ایجاز) کی نوعیت سے۔ یا فقہی
تفاسیر کے دقیق اور باریک اختلافات کے موضوعات سے پر ہے۔ مشکل سے اس میں
کوئی ایسا مواد موجود تھا جس سے قرآن کا تاریخی تسلسل اور اس کی آیات کی درجہ بندی
کی جا سکتی ہو یا جس کی بنیاد ڈرونمائی اور ہدایت کے ایسے اصول پر مبنی ہو جو مستقبل میں
اور وسیع و عریض مختلف آب و ہوا کے ماحول میں کارآمد اور مفید ثابت ہو یا ورنہ قرآن
کی اس حیثیت کے بارے میں کوئی مواد موجود ہے جس سے اُمت مسلمہ اپنے
ایسے مسائل کے حل کرنے کے لیے اقدام کر سکے جو ان مسائل سے قطعاً مختلف ہوں جو ساتویں
صدی کے اوائل میں عربوں کو درپیش تھے۔ اس بناء پر سید احمد خاں نے تفسیر قرآن
کے اپنے اصول وضع کیے اور اپنے رفیق اور نقاد محسن الملک کے اس نظریہ سے
اصولاً اتفاق کر لیا کہ قرآن پاک کی صحیح تفہیم اسی وقت ممکن ہے جبکہ پیغمبر اسلام صلی اللہ
علیہ وسلم کے دور کے عربی ممالک اور روزمرہ پر پورا عبور حاصل ہو لیکن اس
کے ساتھ ہی انہوں نے اپنے لیے نیز ہر مسلمان کے لیے یہ حق محفوظ رکھا کہ نہ صرف
یہ کہ وہ اس کا لفظی ترجمہ کر سکتا ہے بلکہ اس کی تجزیاتی اور اشارتی توجیہ بھی کر سکتا
ہے۔ توجیہات کی بنیادیں اصول پر مبنی ہوں گی نہ کہ ان "فروع" پر جو اصل سے اخذ

کہ گئی ہیں یا ان آیات قرآنی پر جو خاص تاریخی مواقع کے لیے نازل ہوئی ہوں۔
 انہوں نے اپنی تفسیر کے لیے پندرہ بنیادی اصول وضع کیے۔ اللہ قادر مطلق
 ہے، حاضر و ناظر ہے، وہ خالق کائنات ہے، اس نے وقتاً فوقتاً بنی نوع انسان کی
 ہدایت کے لیے انبیاء مبعوث کیے جن میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم بھی شامل
 ہیں۔ قرآن وحی مستند ہے، کلام الہی ہے جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بذریعہ وحی
 نازل کیا گیا۔ رہ گیا یہ سوال کہ وہ حضرت ہرئیل کے توسط سے بھیجا گیا یا اس کا مفہوم
 اور اس کے الفاظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب پر القا کیے گئے، کوئی اہمیت
 نہیں رکھتا۔ قرآن پاک میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو نا درست اور غلط ہو یا خلاف واقعہ
 مندرج ہو۔ اللہ تعالیٰ کے جن اوصاف کا اس میں ذکر ہے وہ صرف اپنے جوہر کی صورت میں
 موجود ہیں اور اس کی ذات سے ہم آہنگ اور ابدی ہیں۔ ان صفات کی نہ کوئی حد ہے
 اور نہ انتہا لیکن اس نے اپنی دانائی اور اختیار کئی سے قوانین قدرت تخلیق کیے اور انہیں
 تخلیق اور وجود کے نظم و ضبط کے لیے قائم رکھا ہے۔ لہذا قرآن پاک میں کوئی شے بھی قوانین قدرت کی خلاف
 نہیں ہو سکتی۔ قرآن شریف کا موجودہ متن حتمی اور ختم ہے جس میں نہ کوئی چیز اضافی ہے
 اور نہ الہامی۔ ہر سورۃ کی آیتیں، اپنے موجودہ تسلسل میں تاریخی ترتیب سے پال جاتی
 ہیں۔ کلاسیکی اسلام میں نسخ، جو متن اور تفسیر میں مسلمہ حقیقت کا درجہ رکھتا ہے، اسے
 مطالعہ قرآن کے سلسلہ میں رد کرنا ضروری ہے۔ وحی قرآن نے بتدریج ترقی کی
 ہے۔ قرآنی مسائل معاد، مسائل متعلق بہ ملائکہ، عفریاتیات اور کونیات سائنسی حقیقت
 کے متضاد نہیں ہو سکتے اور اسی کی زبان میں ان کی تشریح ہونا چاہیے اور آخر میں
 قرآن شریف کے بلا واسطہ یا بالواسطہ بیانات، جو انسانی معاشرت کی ترقی کے
 امکانات اور اضافوں کا باعث ہو سکتے ہیں، کے مطالعہ کے لیے سالی تحقیق بھی
 ضروری ہے۔

ان پندرہ اصولوں سے یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ وحی اور فطری قانون بعینہ ایک اور
 محال ہیں۔۔۔ وحی زندگی کی ادنیٰ ہیئتوں اور صورتوں میں ایک ادنیٰ فطری حس کے طور پر
 کام کرتی ہے۔ وحی اور انسان کے تعلق کا مسئلہ بہت زیادہ پیچیدہ ہے، اکثر

حیوانات کے برعکس انسان معاشرتی زندگی گزارنے پر مجبور ہے۔ معاشرتی نظام کے ذریعہ ہی وہ اپنے گرد و پیش کی مخالفت قوتوں پر قابو پاسکتا ہے۔ معاشرتی نظام کی فطری ضرورت سے اس پر ایک اور ضرورت مادی ہو جاتی ہے اور وہ ہے اخلاق ضابطہ جس کے بغیر معاشرہ ایک وحدت کی صورت میں قائم نہیں رہ سکتا کیونکہ فرد و افراد معاشرت کے لیے الہامی قانون اور انسانی عقلیت پسندی میں ہم آہنگی لازمی ہے۔ انسانی معاشرے میں وحی اور ادراک و شعور یکساں ہیں۔ ادراک و شعور انسان کے سائنسی تجسس کے لیے فطری الہامی جس کا کام انجام دیتا ہے اور اس کے ساتھ ہی تصورِ الخیر و شر کے درمیان امتیاز، روزِ شر اور جزا و سزا نیز حیاتِ مابعد الہیات پر ایمان رکھنے میں کارفرما ہوتا ہے۔ تاریخ کی رفتار کے ساتھ یہ الہامی جبلتیں ذہنِ انسانی پر واضح مثالوں کے ساتھ منتقل ہو جاتی ہیں۔

عقل پسند حقیقت کے الہامی ادراک کی صلاحیت تمام لوگوں میں مساوی طور پر نہیں ہوتی۔ بعض افراد جن کے لیے شاہ ولی اللہؒ نے لفظ مفہوموں (صحابانِ ادراک) استعمال کیا ہے، بعض دیگر افراد کے مقابلہ میں اس صلاحیت کے بدرجہا بہتر مالک ہوتے ہیں۔ انسانوں کے ان گزشتہ راہ نمائوں میں فلسفی، سیاست دان و دیگر مشہور فقی مکاتیب کے بان، ممتاز صوفی اور آخر میں پیغمبرؐ ظہور میں آئے۔ نبی کی فطری الہامی جس انسان میں اپنے ارتقا کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ صورت ہوتی ہے۔ وہ بے شان و گمان کوندے کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے اور اکثر اس کا کوئی ظاہری سبب نہیں ہوتا۔ مذہب میں اس اتفاقِ مکاشفہ کو مختلف ناموں سے موسوم کرتے ہیں جن میں جبریلؑ بھی شامل ہیں۔ پیغمبر کے یہ جلی مکاشفہ جتنے زیادہ ترقی یافتہ ہوں گے اتنے ہی وہ کائنات کے قوانینِ الہیہ سے ہم آہنگ ہوں گے۔ پیغمبرانہ وجدان کے ذریعہ منکشف ہونے والا شعور ایمانِ بالہدٰی کی سب سے زیادہ افضل اور اعلیٰ شکل ہے۔ پیغمبرؐ سچے بھی ہو سکتے ہیں اور جھوٹے بھی جھوٹے نبی وہ ہوتے ہیں جن کے بدیہی وقوف میں صداقتِ الہیہ کا پیغام غلط سمت میں

ہٹک جاتا ہے اور اس لیے انسانی عقلیت اور انسانی اخلاقیات کے معیارات کے متضاد ہوتا ہے لیکن وہ بھی متبعین کو اپنی جانب متوجہ کر سکتے ہیں اور ایسے معاشرے تخلیق کر سکتے ہیں جن کا رجحان شر کی جانب ہو گیا۔

سید احمد خاں نے نیچر کی اصطلاح سے وہی مفہوم لیا ہے جو آئیسویں صدی کے سائنس دان لیتے ہیں۔ یعنی ایک ایسا جامع نظام عالم جو میکانیات اور طبیعیات کے کچھ قوانین کا پابند ہے اور غیر متغیرانہ طور پر رویے اور کردار کی یکسانی کے وصف سے متصف ہے جس میں استناد کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس نقطے کا مزید تجزیہ کرتے ہوئے بی۔ اے ڈارٹ نے یہ پتے کی بات کہی ہے کہ نیچر کا حاصل الہیاتی اور پیوندی مشاہدہ جس کی بنیاد مکمل طور پر غیر الہیاتی تشریح پر ہے جو ان کے زمانہ میں رائج تھی۔ کائنات کے مشاہدہ کا رُوح مکانیت سے فائیتیت کی طرف بدل دینا قطعاً ناجائز تھا۔ لیکن کم از کم جزوی طور پر سید کی نیچریت معتزلہ کے ارتقاء سے صحیحہ کاوشہ تھی جس میں بالخصوص نظام اور دوسرے مسلم نظری مفکرین نیز الباحظہ اور ابن طفیل شامل تھے۔

قرآن پاک کی فطرتیت پر مبنی تفسیر نے کچھ مسائل پیدا کر دیے۔ ان میں ایک عوامی حکایتوں کی تشریح تھی جس کی اس پر پڑی جی ہوئی تھی جیسی کہ دوسری مذہبی کتابوں میں موجود تھی۔ اس مشکل سے عہدہ برآ ہونے کے لیے سید احمد خاں نے آیات قرآنی کی دو مشہور اقسام بینات اور متشابہات کی نئی تعریف کی یعنی لازمی اور "اشاراتی"۔ ان میں سے پہلی وہ جس میں اسلامی عقیدے اور مسلک کی خفیف سی خفیف تعلیل بھی روا نہیں رکھی گئی تھی اور دوسری قسم کی آیات ہیں دو یا دو سے زیادہ تشریحات کی کئی اجازت تھی اور اس کی بھی گنجائش رکھی گئی تھی کہ ساتویں صدی کی اجل میں عرب کے جو حالات تھے ان سے بالکل مختلف حالات اور زمانوں میں ماحول کے مطابق استنباط کرنے کی اجازت تھی۔

دوسرا مسئلہ جو بنیادی طور پر متنی، قانونی اور تاریخی اہمیت کا تھا، نسخ کا مسئلہ

تھا یعنی ایک فشرائی حکم کی دوسرے قرآن حکم سے تیغ کرنا جس کی خود قرآن میں توثیق کی گئی ہے۔ اس سوال پر سید احمد خان کا خیال یہ ہے کہ قرآن کا سارا الہامی مہینہ ایک سنگی یادگار، ایک ابدی حقیقت ہے۔ تیغ کا اصول صرف تقابلی مذہب کی اصطلاحوں میں درست ہو سکتا ہے جہاں بعد میں آنے والا یہ مذہب پہلے سے موجود مذہب کی تیغ کر دے، چنانچہ عیسائیت یہودیت کی اور اسلام عیسائیت کی تیغ کرتا ہے۔ لیکن یہ اصول قرآن کے معاملہ میں بالکل غیر متعلق ہے۔ قرآن عہد نامہ عتیق و جدید کی تاریخی قطعیت کے ساتھ تیغ کرتا ہے۔

جدید اسلام میں سید احمد خان پہلے شخص ہیں جنہیں ڈاروینی ارتقائیت کے اثرات کا تجربہ ہوا اور وہی پہلے شخص تھے جنہوں نے ایک ایسا نسخہ تلاش کرنے کی کوشش کی جس سے ڈارون کے نظریہ اور اسلامی عقائد تخلیق اور مہبوط آدم میں ہم آہنگی پیدا کی جاسکے۔ قرآن اس کا متر ہے کہ قانون ارتقاء مخلوقات کی ایک نوع کے دوسری نوع سے تعلق و ارتباط میں کارسرا نظر آتا ہے۔ ”منیٰ“ یا ”نم“ کا خیالی کنایہ جسے حیات کے مرکزہ سے تعبیر کرتے ہیں، حیات کی ابتدائی حرکت کی طرف اشارہ کرتا ہے جو داخل مادہ سے برآمد ہوتا ہے۔ قرآن پاک نیز عہد نامہ عتیق میں تخلیق کائنات کے باب میں اللہ کے جو لفظی حوالہ دیا ہے وہ بقرض و سلیل عام عقیدہ کے لحاظ سے دیا گیا ہے۔ چونکہ الہامی کتاب کو عام لوگوں سے قریب ہونے اور ان سے مخاطب کرنا اشد ضروری ہوتا ہے اس لیے وہ ان کے ذخیرہ علم، ان کے فہم اور ان کی لوک حکایات کی صورت میں نازل ہوتی ہے اور ایک ایسے دائرہ اظہار میں جو ان کے لیے قابل فہم ہو، چنانچہ مہبوط آدم کی حکایت استعاراتی ہے اور آدم نطرت النسانی کا منظر ہے۔

سید احمد خاں روح کو ایک غیر استدلالی حقیقت سے تعبیر کرتے ہیں جو حیوان اور انسان دونوں میں مستم ہے۔ اگرچہ فہم انسانی اس کی صحیح نوعیت کی گرفت نہیں کر سکتی، حیوانی روح کو بنیادی طور پر جبلت احاطہ کیے ہوئے ہے۔ انسانی روح

لامحدود عمل کی صلاحیت رکھتی ہے۔ وہ ترثی بھی کر سکتی ہے اور اس خطاط پذیر بھی ہو سکتی ہے اور سائنسی ثابت سے اور تحقیق سے لے کر میٹھا غیر انسانی افعال کی ترکیب ہو سکتی ہے۔ وہ غیر و شر کے بذات خود انتخاب یا رد کرنے کی اہلیت نہیں رکھتی، اس کا وجود ہر کی شکل میں ہے اس لیے وہ لافانی ہے۔ اپنی لافانیت میں وہ جو غیر یا شر جذب کرتی ہے اس کی جواب دہ ہے اور اسے اس کا حساب روز قیامت دینا پڑے گا جو ہر نفسہ کی موت کے ساتھ شروع ہو جاتا ہے۔ ایک اجتماعی اور آخری یوم حساب بھی ہے جس روز تمام انسانیت از سر نو زندہ کی جائے گی لیکن مختلف طبیعتی اعلانیہ اس کی ایک جہانی شخصیت ہوگی جو اس زندگی کے انسانی جسم سے مختلف ہوگی بلکہ پیغمبر و فطرت کے قوانین الہیہ کا نفاذ کرتے ہیں معجزے کا تصور اس قانون کا غلط اور لا قانونی طریقہ پر ابطال کرتا ہے۔ اس لیے کتب سماوی میں معجزات کا تذکرہ ہے اسے استعاراتی، اشیائی یا افسانوی سمجھنا چاہیے۔ قوانین فطرت غیر تغیر پذیر ہیں۔ وہ اللہ کے اپنی مخلوق کے ساتھ کیے ہوئے وعدے ہیں اور توڑے نہیں جاسکتے۔ اس لیے ان کی معجزاتی تعلق یا ان قوانین کی منسوخی پر یقین کرنا اللہ کے کیے ہوئے وعدوں پر جو اعتماد ہے اس کی تردید کے مترادف ہے اور اللہ کو (نعوذ باللہ) حیل و فریب سے مہتمم کرنا ہے۔ یہ درست ہے کہ ہم فطرت کے تمام قوانین کا علم نہیں رکھتے۔ روزانہ نئے قانون ہم پر منکشف ہوتے ہیں۔ وہ قانون خواہ ہمیں معلوم ہوں یا نہ ہوں اپنی جگہ پر موجود ہیں اور تمثیلی استدلال کے ذریعہ ہم یہ مشاہدہ کر سکتے ہیں کہ یہ قانون باقاعدگی اور حین ترتیب کے ساتھ قائم ہیں اور معجزات ان کی نشیمن نہیں کرتے بلکہ

پیغمبر اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ساتھ جو معجزہ منسوب کیا جاسکتا ہے وہ ان کا عظیم پیغمبرانہ کار منصبی ہے جو فطرۃ الہامی ہے لیکن تعقل سے پوری طرح ہم آہنگ ہے روایاتی طور پر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے سب سے بڑا معجزہ جو منسوب کیا جاتا ہے وہ "اسری" ان کا آسمان پر جانا اور ایک بابرکت رات میں خدا کا دیدار کرنا ہے جو نہ جہانی تھا اور نہ روحانی بلکہ ایک خواب تھا۔ اس سوال پر کہ کیا انسان نہ

کے دیدار کی صلاحیت رکھتا ہے؟ سید احمد خاں، شیخ احمد سرہندی کے اس رائے صوفیہ خیال کو تسلیم کرتے ہیں کہ یہ تجزیہ جسمانی تو نہیں ہو سکتا البتہ روحانی اور باطنی طور پر ہو سکتا ہے۔

اسی قسم کا ایک عمل اسلامی علم ملکوت و شیطنت کو محدود تعلیمیت میں لانے کے لیے کیا گیا ہے۔ ملائکہ مخلوقات کے "خصائص" ہیں جیسے پتھر میں سختی، پانی میں روانی اور انسان کے اندر روحانی معرفت حقیقت۔ قرآن کی اصطلاح میں "اپنے ثانوی مفہوم میں" فرشتہ خدائی اخلاقی سہارا ہے جو انسان کی حد سے زیادہ ناخوشگوار اعمال سے بچنے کی کوشش میں مدد کرتا ہے۔ شیطان یعنی مردود فرشتہ کو استعارہ قرآن پاک میں مخلوق آتش سے موسوم کیا گیا ہے۔ یہ دراصل انسان کے سیاہ شہوات کی جانب اشارہ ہے۔

اسلامی علم ارواح ہمیشہ میں جنات کا ذکر قرآن میں متعدد مقامات پر آیا ہے۔ اس پر اظہار رائے کرتے ہوئے سید احمد خاں نے مظاہر پرستانہ حوالہ تصنیف کی تقابلی فہرست میں اس کا مقام متعین کرنے کی کوشش کی ہے: "عرب جاہلیت کا بلکہ متوسلین یہودیوں اور مجوسیوں کا بھی یہ خیال تھا کہ ماورائے انسان کے ایک اور مخلوق بھی ہوائی ناری ہے جو دکھائی نہیں دیتی اور وہ دنیا میں اور انسان کو بھلائی یا بُرائی پہنچانے کی بالکل قدرت رکھتی ہے اور مشکل یا مشکل مختلف ہو جاتی ہے" اس کے بعد سرسید نے یہ استدلال پیش کیا ہے کہ لفظ "جن" پانچ مقامات پر قرآن میں لفظ "جان" کے مترادف کے طور پر مستعمل ہوا ہے اور ان کے وجود کو فی الواقع تسلیم کیے بغیر ان مخلوقات پر عرب جاہلیت کے اعتقاد کی جانب اشارہ کیا ہے۔ قرآن پاک میں جنات معصیت، امراض اور دیگر مصائب کے مظاہر گردانے گئے ہیں، چند دیگر مقامات پر قرآن نے جنگوں، پہاڑوں اور ریگستانوں میں رہنے والے وحشی انسانوں کے لیے بھی یہی لفظ استعمال کیا ہے۔ جن کے تاریخی طور پر مستند ہونے کا نظریاتی انجیل تحقیقات اور سید احمد خاں کے انتہا پسند رفیق کار چراغ علی کے تائیدی دلائل

کامزبون ہے۔ قرآن میں جن شیاطین کا ذکر آیا ہے وہ خراب انسان ہیں جو احکاماتِ خداوندی کو غلط معنی پہناتے ہیں اور علمِ نجوم کے حسابات سے اختیار و ارادہ میں رکاوٹ ڈالتے ہیں۔^{۵۱}

قرآن اور انجیل میں گناہ گار لوگوں پر خدا کی شکل میں قدرتی مصائب کے نازل ہونے کی بنیادیں عام توہمات پر قائم ہیں اور کتبِ سماوی میں بطور تاریخی وقائع کے بیان نہیں ہوئے ہیں، بلکہ ان کا ایک اخلاقی محرک ہوتا ہے جو انسان کو ڈھلچنے سے مستعد بنا گیا ہے۔^{۵۲} یہ جسراتِ مشائخہ تا دلی اقدامِ سید احمد خاں کے لیے کافی ہونا چاہیے تھا لیکن وہ تفصیلات میں جا کر اُسے اور خراب کر دیتے ہیں جبکہ وہ عہد نامہ قدیم اور جدید اور قرآن کے عوامی قصص کو ناپائیدار تاریخی مفروضات کا نام دے کر اپنے نقطہ نظر کی تائید میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ ایفیسوس کے "سات ہونے والے" (اصحابِ کہف) تثلیث کے مخالف عیسائی لہجے سے تعلق رکھتے تھے جنہیں دقیاؤس بادشاہ نے مستوب کیا تھا۔ وہ فی الواقع کئی سال تک سوتے نہیں رہے بلکہ مرچکے تھے اور اُن کے فاروں کی مٹی اور درجہ حرارت نے ان کی میاں بنادی تھیں۔^{۵۳} الرازی کے ذوالقرنین (دو سیلگوں والا) کو سکندریا عظمیٰ نے اردینے سے سید احمد خاں نے انکار کیا اور اسے چینی شاہشاہ جی وانگ تھی (۲۴۴ ق م) قرار دیا ہے اور یا جوج ماجوج کو چینی ترکستان (منگولیا) کی قومیں بتایا ہے اور انہوں نے دھپپ لیکن تاریخی حیثیت سے غلط زائد یہ منسوب نظر پیش کیا ہے کہ چینی وانگ تھی اور اسکندر رومان سے مسلم شعرا نے بہت سے قصے منسوب کر رکھے ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین وسطی کے مسلمانوں کے مانع میں دونوں کی گڈ ٹنڈیریں موجود تھیں۔^{۵۴}

بہر نوع اسلامی عقیدہ اور ایمان کے مجوزہ رسمیات کے سوال پر ان کی چونکا دینے والی قیاس عقلیت پسندی کے باوجود انہیں قدامت پرست اور مقلد ہی کہا جاسکتا ہے۔ مسلمانوں کی مروجہ عبادت (صلوٰۃ) کو وہ منطقی طور پر مکمل اور ساخت کے لحاظ سے ناقابلِ تنقیر سمجھتے تھے۔^{۵۵}

مکرمین اسلام کے چاروں رائج میں سے پہلا ذریعہ یعنی قرآن کی حدیث پسنداء تفسیر کا سوال سب سے زیادہ مشکل تھا۔ اسی لیے یہ بات چنداں حیران کن نہیں ہے کہ سید احمد خاں کی مذہبی تصانیف کا بیشتر حلقہ تفسیری اور تاویلی ہے۔ دوسرا سب سے زیادہ اہم قانون کا منس حدیث ہے جس سے نسبتاً آسانی سے عمدہ برآگیا جاسکتا ہے۔ بات کا آغاز یوں ہو سکتا ہے کہ تمام مروجہ تحریرات کے نوے سے یہ بات پوری طرح پرستیم شدہ تھی کہ اسلام کی تین ابتدائی صدیوں میں غیر مستند روایات کا انبار گڑھا گیا اور حضرت پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) سے منسوب کر دیا گیا اور یہ کہ ان دو علوم یعنی مطالعہ حدیث (علم الحدیث) اور سوانحی چمان بین (اسماء الرجال) کا، نویں اور دسویں صدی عیسوی کے کلاسیکی نظم و ضبط کی بدولت، ترقی کرنا لاپرواہی تھا تا کہ سچ کو جھوٹ سے علیحدہ کیا جائے۔ سید احمد خاں کا چھ عظیم کلاسیکی مجموعہ اس کے حدیث کے متعلق شکوک و شبہات مغربی مستشرقین مثلاً گولڈزیہر اور شاخٹ (Schacht) کے اخذ کردہ نتائج سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہیں۔ حضرت پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) سے منسوب احادیث میں جعل سازی کے محرکات میں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ امتداد زمانہ کے باعث حقیقت پر ناکار کا فقدان، غیر معمولی اور خلاف معمول واقعات کی عام پسندیدگی، حرفہ گفتہ پر بلا چون و چرا یقین، وقوف اور قوتی میں غلط ملط، شاہی خاندانوں کی رقابتوں کے سلسلے میں سیاسی داؤد بیج، منافقتیں کی شرانگیزیوں اور خالص نفیاتی ماحول میں جعل سازی۔ مافوق الفطرت واقعات خوش اعتقادی کے تانے بانے میں شامل کیے گئے جو تمام قدیم اور مستردون وسطی کی تہذیبوں میں مشترک طور پر پائے جاتے ہیں۔ سرسید تنقید حدیث کے کلاسیکی منہاجیات پر سخت معترض تھے جس میں بخاری اور مسلم دونوں شامل تھیں اور ان کا نقطہ نگاہ بھی وہی تھا جو بعد میں منسربل اسلامین (Islamists) نے اختیار کیا کہ احادیث کا انحصار گلیت اولوں کے، اسناد کے سلسلے میں، افراد کے ذاتی طور پر قابل اعتماد ہونے پر تھا۔ بھائے اس کے کہ حدیث کے متن پر عائد اور منطقی تنقید پر مبنی^{۵۶}۔ وہ احادیث جو عظیم کلاسیکی مجموعہ ہائے

احادیث میں شامل ہیں، سچ پوچھیے تو ان کی بنیاد قانون کے قطعی اصول پر قائم ہونے کے بجائے وہ مسلمانوں کی چند ایستادگیوں کے خیالات و رجحانات کا تاریخی عکس ہیں۔ سید احمد خان کا اپنا نظریہ تنقیدِ حدیث، جسے بعد میں پراخ علی نے مزید ویدہ ریزی سے تکمیل کو پہنچایا، یہ تھا کہ کلاسیکی احادیث کا بیشتر حصہ جو عقل انسانی کے لیے ناقابلِ قبول ہے، ایک قلم مسترد کر دیا جائے۔ ہر ایسی حدیث کو بھی رد کر دینا چاہیے جو تنبیہ و ارشاد کے مقصد پر مستند احادیث صرف تین قسموں کی ہو سکتی ہیں۔ وہ جو قرآن کے مطابق ہوں اور اس کے احکامات کی تکرار کرتی ہوں؛ وہ حدیثیں جو احکامات قرآنی کی تشریح یا وضاحت کرتی ہوں یا پھر وہ حدیثیں جو ان بنیادی قانونی ضابطوں سے متعلق ہوں جن کے متعلق قرآن خاموش ہے۔ جو حدیث کسی قرآنی حکم کا نتیجہ نکلتی ہے، وہ یقیناً موضوع ہرگز یہاں تک کہ وہ احادیث جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاداتِ صحیحہ کی مانعِ عکاس کے طور پر مہلتہ ہیں ان میں بھی یہ اختیار کرنا پڑے گا کہ ان میں سے کون سی حدیثیں ہیں جو آپ نے بحیثیت پیغمبرِ خدا ارشاد کی ہیں اور وہ جو بحیثیت انسان ان کے ذاتی خیالات یا پسند و ناپسند کی منظر ہیں۔ روایاتی مسلم اداروں مثلاً جہاد یا قسطنطنیہ و ازواج اور غلامی کی اجازت سے متعلق جو موجودہ ازبیر نو تشریح اور ترجمانی کے طریقے وجود میں آئے اور جن سے مغربی تنقید کے حساس نقاط پر زور پڑی، ان کا آغاز سید احمد خان، ان کے رفقاء اور ان کے نقاد، جن میں جمال الدین افغانی اور محمد عبدہ شامل تھے، سے ہوا۔ اس کا کچھ حصہ جزوی طور پر معقول تاریخی تحقیق پر مشتمل تھا اور جزوی طور پر کچھ حصہ بعض تائیدی نوعیت کا تھا؛ حتیٰ کہ ٹی۔ ڈبلو۔ آرٹلڈ کا نظریہ جہاد خالص مافقی ہے جسے سید احمد خان سے شہ ملی جن کا پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے معاذی (جنگی مہم) کے متعلق بنیادی نظریہ یہ تھا کہ ایام جاہلیت کے عرب کے تاریخی سیاق و سباق کے پیش نظر، جیسا کہ ہرزہ مانہ میں افغانی اصول جنگ کا تقاضا رہا ہے اور ہے کہ غنیم کے حملوں کی دیکھ بھال اور باسوسی، یورشیں اور حملے، مافقی جنگ کے مسلم دستور اور

رواج میں شامل ہیں۔ اسرائیلی پیغمبر بلاتامل ان پر کاربند رہے۔

جہاں تک غلامی کا تعلق ہے، اس سوال کے سلسلہ میں ان کے استدلال کی بنیاد اس اصول پر تھی کہ آزادی اور غلامی باہم متضاد ہیں۔ وہ نہ پہلو پہ پہلو قائم رہ سکتی ہیں اور نہ ساتھ ساتھ نشوونما پاسکتی ہیں؛ لہذا دونوں کو بیک وقت تائید و ترویج حاصل نہیں ہو سکتی۔ انسان آزاد پیدا کیا گیا ہے۔ اس کو شعور و فہم و ذہن اور جسمانی اعضا عطا کیے گئے ہیں جن پر اس کو پوری قدرت دی گئی ہے۔ اگر وہ اپنا مالک آپ ہے تو پھر کسی دوسرے کا غلام نہیں ہو سکتا۔ اس کی روح آزاد ہے اور کسی حال میں بھی مقید نہیں کی جاسکتی۔ اکثر معاشرے جو مذہب و فلسفہ یہودی، عیسائی اور یونانی رومن بنیادوں پر قائم ہوئے ان میں غلامی کی اجازت موجود ہے۔ حضرت اسلام نے اسے محدود اور مشروط کر دیا اور اخلاقی بنیادوں پر اس کی ملامت کی ہے۔ تاریخی اسلام نے یونانی مدوی، ہندو، بازنطینی اور امریکی معاشروں کی طرح غلامی کے ادارے کی سرپرستی کی ہے جو احکام خداوندی کے خلاف ہے۔ کچھ معاصر مسلم سلطنتیں اسے ترک کرنے میں ناکام رہیں جب کہ مغرب نے اسے ختم کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس قسم کے معاملات میں اس رواج کی جڑیں تاریخ میں پائی جاتی ہیں نہ کہ مذہب اسلام میں۔ مثالی اسلام میں برد و فروشی کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس کا اندازہ اس مشہور حدیث سے لگایا جاسکتا ہے کہ غلاموں کو آزاد کرنے سے زیادہ اللہ تعالیٰ کو کوئی اور شے محبوب نہیں ہے اور قرآنی آیت ۵: ۸۷ میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ تمام جنگی قیدیوں کو مفت یا زر خرید لے کر آزاد کر دینا چاہیے۔

تاریخی اسلام مشرک عرب، تہذیب اور اسرائیلی عیسائی تہذیب کے پیچھے چھپے آیا اور ان دونوں تہذیبوں نے برد و فروشی کے رواج کو برقرار رکھا اور جائز قرار دیا۔ اسلام نے اس مسئلہ کا حل غلاموں کی تعداد میں رفتہ رفتہ تخفیف کرنے میں تلاش کیا اور ان کو آزاد کرنے کے فعل کو سب سے بڑا ثواب قرار دیا۔ غلاموں کو ریاست کے خزانہ سے اپنی آزادی خرید لینے کے لیے زبردستی قرض دینے کا

انتظام ہی کیا گیا قرآنی احکامات کے منہج میں صرف وہ کام آتے تھے جو اس وقت موجود تھے۔ قرآن کے متن میں کوئی ایسی شہادت نہیں ملتی جس سے بردہ فرشی کی حوصلہ افزائی ہوتی ہو یا اس کی اجازت دی گئی ہو۔ قرآن میں جہاں کہیں بھی غلامی کے متعلق کچھ آیا ہے، اس کا تعلق ایام جاہلیت کے عرب و شہ میں ملے ہوئے غلامی کے نظام سے ہے جو ایک ہی نسل کے دوران آہستہ آہستہ ختم کیا جاسکتا تھا۔ قرآنی آیت ۴۷، ۵۱ کا یہ مضمون کہ پس ان کو سفید کر لے کر یا ازراہ عنایت رہا کر دو۔ اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ مستقبل میں بردہ فرشی کو بالکل ممنوع کر دینے کی جاہلیت کر دی گئی تھی اور ہمیشہ کے لیے ایک خطِ تنبیہ کیپنج دیا گیا تھا۔ اس آیت کو سید احمد خاں اور چپرا غ علی وہ آیتِ حریت (آزادی کی آیت) سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کا نزول فتح مکہ کے موقع پر ۶۲۹ء میں ہوا۔ یہ نقطہ نظر کلاسیکی فقیہوں کی عام رائے کے خلاف ہے جو محض بالآ آیت کا نزول جنگِ بدر کے موقع پر سمجھتے ہیں اور اسی لیے اسے دوسری آیاتِ قرآنی کی ناسخ قرار دیتے ہیں جن میں ایک ادارہ کے طور پر غلامی کا ذکر آیا ہے۔

انیسویں صدی کے آخری عشروں میں اسلام میں غلامی نے بڑی شد و مد کے ساتھ ایک سیاسی مسئلہ کی صورت اختیار کر لی تھی اور حکومتِ برطانیہ نے مہدی ٹوال کے خلاف اسے خاص طور پر پراپیگنڈے کا موضوع بنا رکھا تھا۔ ہندوستان کے جدید پسندوں نے یہ رویہ اس لیے اختیار کیا کہ اسلام کے نظریے کو بے لوث و بے خطا ثابت کیا جائے اور اسے مسلم ریاستوں کے تاریخی و شرعی چوکھٹ پر پڑا رہنے دینا چاہیے۔

اسلام کے خلاف سر ولیم میور کے الزامات کے محاذوں میں خاص محاذِ دواج کا رواج تھا۔ سید احمد خاں نے اس پر تین پہلوؤں سے غور کیا، قانونِ فطرت کے لحاظ سے، معاشرتی سطح پر اس کے صحیح اور غلط استعمال سے اور تفسیر سے اس کی فہمی اور فانی حیثیت سے۔ انہیں اس میں کوئی حیاتیاتی نقص نظر نہیں آتا ہے جو تعددِ ازدواج کی اجازت اور اس پر عمل پیرا ہونے میں قانونِ فطرت کے خلاف ہو، کیونکہ مردِ قدرتنا

مختلف حور کون کو حاملہ کرنے کی پوری اہلیت رکھتا ہے۔ معاشرتی مسئلہ کی حیثیت سے ان کا اوجایہ ہے کہ بعض معاشروں میں عقوبتانی کے گناہ کے بغیر چارہ نہیں ہے، خواہ وہ پہلی مسکن کو طلاق دینے کے بعد ہو خواہ بلا طلاق دیے۔ مؤثر الذکر کے نفسیاتی یا جذباتی مفادات کے لیے نہیں بلکہ محض اس کے معاشی تحفظ کے لیے یہ اقدام ضروری ہے۔ تیسری شق کے متعلق سید احمد خاں اندھ سپرائی علی نے اس مشورہ مردانہ نظریہ کی وکالت کی ہے جس کی بنا مستر آن کی آیت ۲۱-۳ کی آزاد اور جدید تشریح پر ہے اور اگر تم کو اس بات کا خوف ہو کہ یتیم لڑکیوں کے بارے میں انصاف نہ کر سکو گے تو ان کے سوا جو عورتیں تم کو پسند ہوں، دو دو یا تین تین یا چار چار ان سے نکاح کر لو اور اگر اس بات کا اندیشہ ہو کہ (سب عورتوں سے) یکساں سلوک نہ کر سکو گے تو ایک عورت (کافی ہے) یا تو بڑی جس کے تم مالک ہو۔ اس سے تم بے انصافی سے بچ جاؤ گے (النساء ۴: ۲-۳)

یہ وسیلہ جو مختلف اسلامی سلطنتوں میں خاندانی قانون میں اصلاحات کی بنیاد بنی، اس بات پر زور دیتی ہے کہ مرد اور عورت کے تعلقات میں ہم آہنگی صرف محبت کا نام ہے اور چونکہ مرد ایک وقت میں ایک سے زیادہ عورتوں سے مساویانہ محبت کرنے کا اہل نہیں ہے اس لیے تعدد ازدواج کی ممانعت اس پوشیدہ نقص کے پیش نظر کی گئی ہے۔ ان دلائل میں انہوں نے کینزوں کا مسئلہ بالکل نظر انداز کر دیا۔ سید احمد خاں نے اس دلیل کے ساتھ جوابی مملہ کیا ہے جو قرآن کے علی الرغم ہے کہ تعدد ازدواج نامنعنا نہ عمل نہیں ہے کیونکہ اس کی ممانعت نہ عہد نامہ عتیق میں آئی ہے اور نہ صاف صاف عہد نامہ جدید میں۔ حضرت عیسیٰ کی مجروری، کسی اخلاقی یا مذہبی اصول کے تحت نہیں تھی بلکہ اس وجہ سے کہ یہود ان پر ناجائز اولاد ہونے کا اتہام رکھتے تھے اور کسی یہودی لڑکی کے شوہر ہونے کا اہل نہیں سمجھتے تھے بہر کیف وہ جوانی میں وفات پائے گئے تھے

قرضوں پر سود (ربا) کی مستر آن نے قطعی ممانعت کی ہے۔ اس سوال پر

جو کسی بھی اسلامی سلطنت کی ترقی کے لیے موجودہ دور میں سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے اس واسطے کہ اس پر ماسیہ اور منیکوں کے مستقبل کا انحصار ہے، سید احمد خاں کی تشریح یہ ہے کہ اس سے شروع و شروع کی ممانعت مراد لینا چاہیے، اور سود مفرد، خاص طور پر بینک کا سود یا حکومت کے تمکات (بوٹ) پر سود کو مستثنیٰ قرار دینا چاہیے اور اس کی اجازت ہونا چاہیے۔

تجزیہ کا حرف آخر یہ ہے کہ سید احمد خاں کی جدیدیت دو وسیع اور واضح مسائل میں غائب نظر آتی ہے۔ اول غیر واجب مذہبی عقیدہ کی باریکیوں کو عقلیت کی قید بند میں لانا، دوسرے قانون اسلام کو مطلق آزاد کر دینا۔ پہلے مسئلہ میں ان پر نشیاتی دباؤ کے اثرات نمایاں نظر آتے ہیں جن سے وقتاً فوقتاً ایسی مندرت خواہ نہ وکالت وجود میں آتی ہے جس سے بہ آسانی اجتناب ممکن تھا۔ اور بعض ایسی عقلیت پسندانہ صورتیں پیدا ہو جاتی تھیں جو روایات پرست پرستوں کے لیے قابل نفرت تھیں جہاں کہیں دوسرے مسئلے کا سوال ہے تو باوجود قدرے معذرتی تلخیص کی موجودگی کے، ان کا عمل تعمیری اور نامیاتی نوعیت کا ہے اور اس طرح اس نے موجودہ اسلام پر بالعموم اور اسلام ہند پر بالخصوص زبردست نقش ثبت کیا ہے۔ اس میں فتنی تبدیلی کی ایک پوشیدہ لہر موجود ہے جو تاریخی حوالہ کے برعکس عصری ضرورت کے مطابق قانون کی تطبیق کا احاطہ کرتی ہے۔ اسلامی فقہ کے ہر چار دبستانوں میں جو مشکلات اڑنا موجود تھیں! انہیں سید احمد خاں نے قرآن پاک کی جدید لیاقتی توفیحات اور تشریحات کے ذریعہ حل کرنے کی عقلیت پسندانہ کوشش کی ہے۔ اس میں کلاسیکی مجموعہ امارت کی جانچ پڑتال تاریخی تشکیک کے ذریعہ کی گئی ہے اور اجتہاد پر غلبہ معمولی اور بے انتہا زور دیا گیا اور اسے ہر مسلم نہرو کا ناقابل انتقال بیاد حق قرار دیا گیا ہے؛ اور تعمیر اور آخری قدم انہوں نے اس کے حل کے لیے یہ اٹھایا ہے کہ "اجماع" کے اصول کو، ان معنی میں کہ اس کا دائرہ صرف علماء تک محدود ہے، مسترد کر دیا۔

تقابل مذہب

ہماری تسلسل کے لحاظ سے سید احمد خاں کی تفسیر انجیل (۱۸۹۲ء) قرآن کی توضیحات (۱۸۸۰ء-۱۸۹۵ء) سے پہلے مرضِ دہرد میں آئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۵۷ء کی رتنیز کے پانچ سال کے اندر اندر انہوں نے تقابلی مذہب کی جانب توجہ مبذول کی۔ اذہا اپنے ملک کے علمائوں کے مذہبی عقائد کو سمجھنے کے لیے اور شانسیا عیسائی مبلغین پر اپنے دائرہ عمل میں جوابی حملہ کرنے کے لیے۔ اس کے لیے انہوں نے تنہم اور انتخابیت کا راستہ اختیار کیا۔ انہوں نے عبرانی زبان سیکھنے کی بھی کوشش کی اور عمد نامہ عتیق کو اس کی اصل زبان میں مطالعہ کرنا چاہا، اگرچہ انہوں نے زیادہ تر انحصار فارسی ترجمہ پر کیا۔

انجیل کے مشرکی نظریہ کا رخ اس نازک اور فیصلہ کن بحث کی طرف مڑ گیا کہ وحی اللہ کی منشا اور رضا کے، انسان پر معنی طور پر منکشف ہونے کا نام ہے۔ یہ پیغمبر اللہ الہام بھی ہو سکتا ہے اور غیر پیغمبرانہ بھی۔ صورتِ ثانیہ میں حواریین کے متعلق بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ ملہم ہو سکتے ہیں، اگرچہ ان کا الہام نہ مکمل ہوتا ہے اور نہ بالکل درست۔ قرآن کی الہامی حیثیت میں اور عمد نامہ جدید کی الہامی نوعیت میں فسوق یہ ہے کہ جب کہ مؤخر الذکر میں حواریین کی بیان کردہ غیر الہامی روایات بھی شامل ہیں۔ اول الذکر میں بجز مستند قول اللہ کے اور کچھ شامل نہیں ہے۔ اللہ عزوجل عمد نامہ عتیق و جدید کے متن کی صداقت جانچنے کے لیے اس کا موازنہ قرآن پاک کے غیر متنازع پیغام الہی سے کرنا چاہیے۔

انجیل میں تحریف کے سوال پر سید احمد خاں کے خیالات رائج اسلامی نظریہ سے قریب تر ہیں۔ وہ عمد نامہ عتیق کے پورے مجموعہ کو تین دس اقسام میں بانٹتے ہیں۔ حقیقی الہامات، وہ اجزاء جو تلف ہو چکے ہیں اور وہ اجزاء جو بعد کے عیسائی یا یہودی مرتبین نے خارج کر دیے۔ عمد نامہ جدید بھی اس طور پر لائق اعتبار شرعی حصہ اور حواریین

کے محرف خرافہ نامی حصہ میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ انجیل کی شرح میں انہوں نے کلاسیکی اسلامی اسناد کی تکلیف (پینچر کی حدیث روایت کرنے والوں کے معتبر ہونے کی جانچ) استعمال کی ہے تاکہ اس کے ذریعے اسفار معروفہ (Apocrypha) اور حقیقی الہامی احیاء میں امتیاز کیا جاسکے۔ وہ مسلمانوں کے نظریہ تحریف کا مطلب یہ سمجھتے ہیں کہ متن کی اصل اور واقعی زبان اور الفاظ کے لگاڑ کی پہاڑی اس کے تفسیری تاویلات پر توجہ دی جائے۔ انجیل کے متن کی تنقید کے ضمن میں وہ تاریخی حقیقت کی جانب توجہ مبذول کراتے ہیں کہ ابتدائی مخطوطات کی بہتات اور اغلاط کے انبار کا مسدویوں کے نقل و نقل نسخوں کے سبب متن میں راہ پانا اور تراجم کے پیچیدہ مسائل کا پیدا ہونا خارج ادا مکان نہیں ہے۔

ان کی خود کی شرح میں بھی وہی بنیادی اصول کارسما ہے جسے بعد میں انہوں نے تفسیر قرآن کی تحریر میں استعمال کیا ہے کہ مکونات الہی (نہج) اور قول الہی (الہام) میں کوئی تضاد نہیں ہو سکتا۔ انہوں نے انجیل کے سلسلہ میں جو غلط فہمیاں پیدا کرنا انداز اختیار کیا ہے اس کا دار و مدار بھی ان کی توضیحی موٹو گائیڈوں پر ہے۔

انجیل اور قرآن کے دھڑانیت کے متعلق تصورات کو تسلیم کرتے ہوئے وہ اس امر پر توجہ دیتے ہیں کہ انہیں عہد نامہ جدید میں تثلیث پرستی کا کوئی نشان نہیں ملا اور حضرت عیسیٰ کی انسانیت پر زور دے کر قرآن نے مسیحی عقیدہ کو واضح اور قوانین فطرت سے ہم آہنگ کر دیا ہے۔ متی باب سوم، ۱ میں حضرت عیسیٰ کے متعلق ملہامہ انداز میں "میرے پیارے بیٹے" سے خطاب کرنا اس کے انجیل لفظ "باب" کو قرآن کے لفظ "رب" (پالنے والا) کے مساوی قرار دے کر خدا کے پدرانہ تصور سے قریب تر کر دینا اس خیال سے دلچسپ ہے کہ ربوبیت کے نظریہ سے بعد کے دور میں اللہ کا نام آزاد اور غلام احمد پر ویز کے معاشی اور سماجی، توضیحی افکار کو تعزیت ملتی ہے۔

قرون وسطیٰ کے مسلمان علماء کے مقابلہ میں، لیکن اسی روایت میں سید احمد خاں نے عہد نامہ قدیم میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد کی بشارت کے متعلق زیادہ

مناسب طریقہ پر وضاحت کی ہے اور عہد نامہ جدید کے معاملہ میں وہ گاڈ فرے مینجس کی پیروی کرتے ہیں جس نے جان چہار دہم، ۲۵-۲۶ اور شازدہم، ۷ میں پیئیر کے ظہور کی بشارت کے متعلق اظہار خیال کیا ہے۔

تفسیر میں مسیحیت کا مطالعہ بالخصوص ہندو ائمہ ہے اور ایک ایسے دور میں جس میں مسیحی علمائے مذہب نے تمدنِ مذہبی کی جانب کوئی قابل ذکر قدم نہیں اٹھایا، یہ عمل راستہ ٹٹولنے کے مترادف ہے۔ افسوس ناک بات یہ ہے کہ سید احمد خاں کا بین المذاہبی تجزیہ نہ مفسر یہ کہ ہندوستان کے اسلامی فنکاروں میں معدوم ہو گیا بلکہ ان کی اپنی بعد کی تصانیف میں بھی ناپید ہو گیا۔

حواشی

۱۔ الطاف حسین حالی، حیات جاوید (۱۹۰۱ء) / ۱۳۳۱ھ - ۱۳۳۲ھ
 ۲۔ ہندوستانی اسلام کی جدیدیت پر افسوس صدی کے موجدانہ اثرات کے تفصیل مطالعہ سے جیسے کہ ہندو مت کی آزاد مذہبی تحریکات مثلاً برہم سماج پر پڑے، دلچسپ نتائج مرتب ہو سکتے ہیں

۳۔ عظیم فتاویٰ مکتب جس نے اسلام کے منکرانہ عقائد کی تخلیق کی
 ۴۔ مصری قبلی رجحانات، مذہبی تکثیر کی جانب خاص طور پر کرسٹوفر جبارہ و حمد اللہ یان و صدقہ الامان فی التواتر والانبیاء والقرآن (قاہرہ) سید احمد خان کی تفسیر انجیل پر قبلیاتہا پرستان کے بے دیکھے جرجی زیدان کی "حیات سید احمد" اردو ترجمہ، کے۔ ایم فریٹیلنگز (۱۹۰۳ء)
 ص ۱ - ۱۴

۵۔ ایک فلسفہ ایسی عالم شیخ حسین نے اپنی تصنیف کتاب مسیدیہ (متذکرہ حیات جاوید / ۲۱۰ء) میں اسی قسم کے مسائل پیش کیے ہیں
 ۶۔ ڈیو کینٹ دل اسمتھ، ماڈرن اسلام ان انڈیا (۱۹۲۶ء) ص ۱۶

۷ سی۔ ایف۔ آئی گرامیم، سید احمد خاں (لندن ۱۸۸۵ء) ص ۲۳۸-۲۳۹
 ۸ ایڈریس جو دائرہ کے لارڈ لٹن کو پیش کیا درمیانہ تقریر و ایڈریس پر متعلق لندن

اینگلو اورینٹل کالج
 Speeches and Addresses Relating to Muhammadan
 Anglo-Oriental College

۱۸۸۸ء (۲۳-۳۱)

۹ حالی، حیات جاوید، ۱۴۰-۱۴۱ سید احمد خاں، مکتب مرتبہ مشتاق حسین (۱۹۶۰ء)
 ص ۲۶۰-۲۶۲

۱۰ خطبات (لیکچرز) مرتبہ سراج الدین (۱۸۹۲ء) ص ۲۴۰-۲۴۹

۱۱ ایضاً ص ۲۴۰-۲۵۸ اور آخری مضامین (۱۸۹۸ء) متفرق صفحات

۱۲ خطبات (لیکچرز) ص ۲۴۰-۲۴۸: تقریر اور سچاس نئے
 Speeches and Addresses

ص ۱۳۲: حالی، حیات جاوید (۲۴۲-۲۴۶)

۱۳ سائنٹیفک سوسائٹی گزٹ (ایڈیٹر ۱۸۶۹ء-۱۸۷۰ء) کے مندرجہ تاثرات سفر سفر کے

ریکارڈ در مسافران لندن مرتبہ اسماعیل پانی پتی (۱۹۶۱ء)

۱۴ ایضاً ص ۱۹۰-۱۹۶

۱۵ حالی، حیات جاوید، ۱۳۰-۱۳۹، گرامیم، ص ۹۹

۱۶ مسافران لندن صفحات ۱۲۰، ۱۸۳-۱۸۵، حالی، حیات جاوید (۱۱) ص ۲۳-۲۶

۱۷ سید احمد خاں (۱۹۵۹ء) مولوی عبدالحق ص ۱۳۸-۱۳۹ چند طبیقات اور سماجی علوم کی

تصانیف کے ترجمے جو سائنٹیفک سوسائٹی کے زیر اہتمام ترجمہ کیے گئے، ایضاً

۱۳۹-۱۴۰

۱۸ ایم۔ اے۔ او ایجوکیشنل کانفرنس بمبئی ریزولوشن کے وہ سال ۱۸۸۶ء تا ۱۸۹۵ء

(۱۸۹۶ء) ص ۱۰-۱۳، ۲۰۰-۲۰۱، ۲۳۰، ۲۴۰ مسافران لندن ص ۱۰۰-۱۱۱، ۱۹۶-۱۹۸

عبدالحق ص ۱۰۰-۱۱۵ قیام اردو یونیورسٹی کی تجویز کی دستاویزات

۱۹ خط مطبوعہ علی گڑھ انسٹیٹیوٹ گزٹ، ۱۶ نومبر ۱۸۹۹ء

۲۰ سائنٹیفک سوسائٹی گزٹ، ۲۳ جولائی ۱۸۹۴ء

- ۲۱۔ پہلا سلسلہ ۱۸۴۰-۱۸۴۶ء دوسرا سلسلہ ۱۸۹۶-۱۸۹۸ء
- ۲۲۔ جلد اول و دوم اشاعت دہلی ۱۸۵۵ء، منظومہ جلد دوم ۱۸۵۷ء کے انتشار میں شائع ہو گیا (سالی حیات جاوید (۱) ص ۵۷-۵۸) بلوچ مین کا ابراہیم نقل کی انجین اکبری کا ترجمہ ایشیا ٹیک سوسائٹی آف بنگال ۱۸۷۳ء
- ۲۳۔ مجموعہ ریزولوشنیاں ص ۳۵-۳۴
- ۲۴۔ حالی، حیات جاوید (۱) ۱۹۷۱ء
- ۲۵۔ محبت (۱) ص ۴
- ۲۶۔ خطبات احمدیہ (۱۸۷۰ء) (۱) ص ۱-۵
- ۲۷۔ ایضاً ص ۷-۸
- ۲۸۔ التفسیر فی اصول التفسیر (۱۸۹۲ء) ص ۴
- ۲۹۔ ایضاً ص ۸-۹ اور ۲۹
- ۳۰۔ ایضاً ص ۳۲-۵۶ نیز تصنیفات العقائد (۱۹۰۱ء) جس میں درلود بند کے روایت پسند مولانا محمد قاسم نانوتوی نے تفصیل سے سرسید کے عقائد کا ابطال کیا ہے۔
- ۳۱۔ تفسیر القرآن (۱۸۸۰-۱۸۹۵ء) (i) ۹، قرآن ۱۶: ۱۷۰
- ۳۲۔ تفسیر (ii) ۱-۱۲
- ۳۳۔ شاہ ولی اللہ رحمیت متفرق صناعات
- ۳۴۔ تفسیر (iii) ۱۴، ۱۸، ۳۵-۳۶
- ۳۵۔ خطبات ص ۲۸۷، تفسیر (iii) متفرق صناعات، قرآن ۲۹، ۳۰
- ۳۶۔ رطیمیں تھاک آف سید احمد خاں (۱۹۵۷ء) ص ۱۵۰-۱۵۲
- ۳۷۔ ایضاً ص ۱۵۵، جے ایم ایس بھان ریفاہ ص اینڈ رطیمیں آئیڈیاز آف سر سید احمد خاں (۱۹۴۹ء) ص ۹۱-۹۲
- ۳۸۔ خطبات ص ۹۷-۹۹
- ۳۹۔ قرآن، ۱۹۰۲-۱۰۰ اور آیت بھی ہم منسوخ کرتے ہیں یا گوشہ گشامی میں ڈال دیتے

ہیں تو ہم اس کے مانند یا اس سے بہتر لیتے ہیں۔

۴۱۔ تبیین الکلام (۱۸۹۲ء) (i) ۲۰۳، ۲۶۵، ۲۶۸، (ii) ۶۶، تفسیر جلد ۵ ص ۱۳۰-۱۳۲۔

آخری مضامین ص ۲۹، خطبات ص ۴۳۹-۴۴۰۔

۴۲۔ خلق الانسان ص ۱-۳، ۱۲ تا ۱۶، تفسیر (iii) ۷۹، ۱۲۱-۱۲۲۔

۴۳۔ میں پروفیسر ایم مارچوراکا ممنون ہوں کہ انہوں نے یہ خیال ظاہر کیا کہ یہ تصور بوعلی سینا

کے منطقی روح بحیثیت افراد کی جوہر سے ماخوذ ہو سکتا ہے

۴۴۔ تفسیر (iv) ۹-۱۱۹۔

۴۵۔ ایضاً ص ۲۰-۲۹، معجزات سے انکار کے معاملہ میں ان کو اسفرامنی، ہشام بن عمار الغزالی

اور شاہ ولی اللہ سے شہر ملی

۴۶۔ تفسیر، (v) ۲۲، ۲۰۴، خطبات میں ۹۵۸-۷۱۳۔

۴۷۔ تفسیر (vi) ۲۰۴-۲۰۸۔

۴۸۔ ایضاً، (۱) ۴۹، (ii) ۳۷-۳۸، (iii) ۸۱۲۔

۴۹۔ تہذیب الاخلاق، لاہور اشاعت ثانی (ii) ۱۹۱۔

۵۰۔ الجہن والجان (۱۸۹۲ء) ص ۲-۱۹، تفسیر (iii) ۵۹-۷۷، ۱۱۵۔

۵۱۔ دیکھیے نیچے باب سوم

۵۲۔ تفسیر (۲) ۱۰۹-۱۱۰۔

۵۳۔ ایضاً متفرق اوراق

۵۴۔ ترمیم فی فقہ اصحاب کتب (۱۸۹۰ء) ص ۸-۱۸، ۵۰۰۔

۵۵۔ انالہ غائبین (۱۸۹۰ء) ص ۱۲-۲۰، ۳۳۔

۵۶۔ مکاتیب ص ۴۶-۱۳۳۔

۵۷۔ گولڈزبرگر، Muhammedanische Studien (۱۸۸۹-۹۰ء) ج ۱، ج ۲

اور یکن آف محمدن جوہر پریڈنس (آگستورڈ ۱۹۵۰ء)

۵۸۔ آخری مضامین ص ۱۲۸-۱۳۳۔

- ۵۸ ایضاً، ص ۹۷، خطبات، ص ۳۵۳۔
- ۵۹ تفسیر (۱۷)، ۱۱۸-۱۲۳۔
- ۶۰ خطبات، ص ۳۳۴-۳۳۵، آخری مضامین، ص ۱۲۲-۱۲۳۔
- ۶۱ دی پرہیزگار آف اسلام (۱۸۹۶ء) مقدمہ۔
- ۶۲ تفسیر (۱۷)، ۳۵، ۱۰۶، ۱۱۰۔
- ۶۳ قرآن، ۴: ۵ "تب ن کو آزاد کرو و خواہ از ماہ عنایت خواہ فرستے کر"۔
- ۶۴ ابطال غلامی (۱۸۹۳ء) ص ۲۶-۳۰۔
- ۶۵ ایضاً، ص ۳۴۳-۳۴۴، ۵۰، ۹۰، ۸۶، ۱۴۲-۱۴۳۔
- ۶۶ خطبات، ص ۲۲۸-۳۰۔
- ۶۷ ایضاً، ص ۲۳۶-۳۷۔
- ۶۸ آخری مضامین، ص ۱۲۳-۳، تفسیر (۱)، ۲۹۸-۳۱۳، لیکچر، ص ۷۹۔
- ۶۹ حال، حیات جاوید (۱۱)، ۲۵۶۔
- ۷۰ ایضاً (۱)، ۹۷، (۱۱)، ۳۵۰۔
- ۷۱ تبیین (۱)، ۲-۱۹، (۱۱)، ۳۰-۳۳، ۱۲۴-۱۲۵، جہاں یہ خیال کم رائج ہے تفسیر میں اس سے زیادہ ہے۔ (۱۱)، ۱۵-۳۳۔
- ۷۲ تبیین، (۱)، ۲۲۔
- ۷۳ ایضاً، ۳۲۰-۳۲۱، ۵۸-۵۹، (۱۱)، ۹۶-۱۲۸، خطبات، ص ۵۸۱-۹۳۔
- ۷۴ تبیین، (۱)، ۱۵۶-۲۵۵۔
- ۷۵ ایضاً (۱)، ۴، (۱۱)، ۴۔
- ۷۶ خطبات، ص ۵۹۲-۶۵۰۔

نظری جدیدیت کا انضمام

اشہد پندی چراغ علی

ریاست حیدرآباد کے استفسامیہ کے ملازم اور سید احمد خاں کے خاص رفیق کا چراغ علی نے اپنے چند افکار کو عالمانہ سنجھی کے ساتھ تکمیل کو پہنچایا لیکن اُن کا ذہن سید احمد خاں کے دماغ کا پھیکا عکس نہ تھا۔ اس کا امکان زیادہ ہے کہ دونوں ایک دوسرے سے متاثر تھے اور ان دونوں میں چراغ علی عہد نامہ قدیم اور عبرانی زبان سے زیادہ واقف تھے۔ ۱۸۷۰ء کے لگ بھگ سید احمد خاں نے انجیل کے ان اجسز کے تشریحی نظریہ کی بہت تعریف کی جو دونوں کے خیال میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مبعوث ہونے کے متعلق یقیناً پیش گوئی کے حامل تھے۔ مزید یہ کہ سید احمد خاں نے جنوں کو ایک قدیم قوم قرار دینے میں چراغ علی ہی کا اتباع کیا تھا۔ بشلی نعمانی کی طرح چراغ علی نے بھی کچھ فرانسیسی زبان سیکھی تھی اور کم سے کم کام چلانے کے لیے وہ کافی تھی۔

جدید پسندی کے رجحانات دارالاسلام کے دوسرے حصوں سے بھی چرنعلی کی تحریروں کی جانب راجع نظر آتے ہیں۔ ۱۸۸۰ء میں ایک مضمون میں انہوں نے مصری سیاح مغرب اور ماہر تعلیمات رفاح الریح التمتوی، بیروت کے سیف الحسنی، تیونس کے جدید پسند و مدبر خیر الدین پاشا اور شامی صحافی اور نقاد اب احمد فارس الشدیاق کی تصانیف کا حوالہ دیا ہے۔

ان کا اپنا جدید پسندی کا رجحان اس بنیادی نقطہ کو پروان چڑھاتا ہے کہ مشرکین بنسرت اور قوانین فطرت کے متعلق حوالہ جات سے بھرا پڑا ہے اور ایک فطری علم دین کی طرف رہ نمائی کرتا ہے۔ اسلامی ثقافت دوسری ثقافتوں سے اس لیے مستاز ہے کہ اس نے چند ذہنی و دماغی تربیتوں کی نشوونما کی بشلاً سوانحی لغات کی مماثلت تحقیق و تدوین، مذہبی روایات کے مطالعہ کے لیے معقول تنقید کے اصول (روایت) جس سے مذہبی روایت کا مطالعہ ہو سکے اور ایک عالمانہ بحر جس نے یونانی سائنس کی نئی تشریح کی اور یورپ کو ایسا جدید لیاقتی طریقہ کار پیش کیا جس پر موجود یورپی تہذیب کا دار و مدار ہے۔ اسلامی ثقافت میں بھی اس طریق کار کو کثرت روایت پرستی نے بے جان و بے اثر کر دیا جسے ان کے خیال میں صدیوں سے فقہاء کے پاکیزہ فریب (حیل) پرورش کرتے رہے۔

سید احمد خاں کی طرح وہ بھی اسلامی قانون کے ہر چار منابع وحی، حدیث اجماع اور اجتہاد کے حق حقوق اور طریقوں کی جانچ کی طرف متوجہ ہوئے تاکہ اس ذہنی جہت پندیری اور اجتہاد پر قابو پایا جاسکے جس کے متعلق ان کا خیال ہے کہ تاہنوز روایتی دیندار موجود اسلام پر مستط کر رہے ہیں۔ بارہویں صدی سے لے کر انیسویں تک یورپ میں جو قرآن کا مطالعہ ہوتا رہا اس سے ان کو خاصی قابل تعریف واقفیت تھی۔ انہوں نے اس یکسانیت اور یورپ کی زبانوں میں مشرکین کے تراجم کے اندر مصنوعی انتشار کے تاثر کی شدید تنقید کی۔ وہ نہ صرف یہ کہ ہر اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہیں جہاں منہج کے قرآنی علم سے ہم آہنگی، تصدیق یا اس کے

تقدم اٹھایا وہ قرآن میں اُن کا یہ اعلان تھا کہ کوئی منہ نہ دیکھے ایک
سے زیادہ محرموں کے ساتھ عدل نہیں کر سکتا۔

قانون اسلام کے دوسرے منبع یعنی حدیث کی جدید پسندی کے تحت مکرر
جائے پڑ گئے ہیں، انہوں نے حد درجہ تنقیدی ژرف نگاہی سے کام لیا ہے۔ انہوں
نے شاہ ولی اللہ کے مقام سے بحث کا آغاز کیا ہے کہ ایک روایت کردہ حدیث
بعض اوقات مفہوم تو پیش کر دیتی ہے لیکن پیغمبر کے الفاظ بجنسہ پیش نہیں کرتی اور
اس لیے مفہوم کی تبدیلی اور ترمیم کا امکان ہے۔ اس نقطہ خیال کو چراغ علی نے
صرف یہ کہ امکانی بلکہ حقیقت قرار دے کر اصولاً حدیث کے نقل مجوعہ کو اس میں لپیٹ
یا ہے۔ کسی حدیث کی صحت کے متعلق کلاسیکی مسلمہ اسناد کی شہادت موجود ہونے
کے باوجود وہ اسے طوعاً و کرہاً ہی تسلیم کرتے پر تیار ہوتے ہیں۔ کیونکہ دورِ موجودہ
میں وہ حدیث آزاد مئی خیال کے منافی سمجھی جاسکتی ہے۔ چراغ علی جب
کسی خاص روایت کو مسترد کرنے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں تو اس کلاسیکی مستند طریق
تنقید کو بلا تامل کام میں لے آتے ہیں۔ تاریخی پس منظر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے کارِ منصبی کے متعلق چراغ علی کا بیان بنیادی طور پر اسلام کے مجدد و علمائے مغرب
مثلاً سر مہلثن گب کی نگارشات سے مختلف نہیں ہے۔ وہ نبی کو اولاً ایک مصلح قرار
دیتے ہیں جس نے قدیم عربوں کے توہمات کی جگہ وحدانیت کو دے دی، عربوں
اور دوسری اقوام کے اخلاقی میار کو بلند کر دیا اور تعددِ ازدواج کو محدود کر کے
عورتوں کے متعلق بہتر بنادیا۔ غلامی کی حوصلہ شکنی کی اور بچوں کے قتل کا انسداد
کیا۔ اس سے زیادہ حیران کن امر یہ ہے کہ انہوں نے کلاسیکی احادیث
کے بیشتر حصہ کو جعلی انداز میں مسترد کیا ہے اور اس میں انہوں نے ان نتائج
اور منہاجیات کی پیش گوئی کی ہے جن تک منصب میں گولڈن زیمر بعد میں پہنچا۔

کلاسیکی اسلامی قانون کے دوسرے دو منابع، اجماع اور اجتہاد پر جملہ آسان
تھا، اور چراغ علی نے اس کوشش میں کہ قانون اسلام کو غیر کلاسیکی بنیاد پر قائم
کیا جائے، ان کا ڈھارینا آسان سمجھا۔ اجماع علماء کو جس قانون کا منبع نہیں سمجھا جا

سکتا کیونکہ احمد ابن حنبلؒ ایسے فقیہوں، ابن تیمیہؒ ایسے علمائے دین اور ابن اعرابیؒ کے
سے صوفیوں نے اس کا ابطال کیا ہے۔ اجتہاد بذاتہ آزاد منہج قانون نہیں ہے بلکہ نتیجہ
تینوں سرچشموں سے منطقی طور پر منسلک ہے، اس لیے اس کے فیصلے نہ صرف آخر
ہو سکتے ہیں اور نہ ناقابل تیسرے۔

پس رائج علی قانون کے منبع اول یعنی شرع کے علاوہ جس کی ان کے
خیال میں از سیر تو توضیح کی ضرورت ہے، تمام دوسرے منابع مسترد کر کے مسلم قانون
کی کسی نئی اساس کے امکانات کی تلاش میں نکلتے ہیں۔ یہ اساس انسان پرستانہ ہونی
چاہیے، کیونکہ انسان آزاد اور معصوم پیدا ہوتا ہے لیکن بعد میں اپنے معاشرتی ماحول
میں آؤں معصیت ہو جاتا ہے۔ اسلام میں ترقی پذیری کی صلاحیت ہے لہذا وہ
اپنے گرد و پیش کے سماجی اور سیاسی اعتبارات کی ضرورت میں خود کو ان کے مطابق
ڈھالنے کی کافی صلاحیت اور لچک رکھتا ہے۔ عام مسلم شرع کا اسلام نہیں بلکہ
وہ ایمان جس کی تعلیم خود شرع دیتا ہے، ترقی اور بہتری کے لیے تبدیلی کی اہلیت
رکھتا ہے۔ اس کے اندر تیزی کے ساتھ آگے بڑھنے، ترقی کے درج طے کرنے
عقلیت پسندی اور نئے حالات سے ہم آہنگ ہونے کا اہم اصول و ہیئت ہے۔
محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے نہ کوئی ضابطہ قانونی، سماجی یا دینی مرتب کیا اور نہ
مسلمانوں کو ایسا کرنے کا حکم دیا۔ انہوں نے معاشرتی یا شریعت کے ضابطہ قانون
بنانے کا عمل لوگوں پر چھوڑ دیا تھا اور ایسے نظام قائم کرنے کی اجازت، دے
دی تھی جو ان کے گرد و پیش ہونے والے سیاسی اور معاشرتی تبدیلیوں سے
وقت کے تقاضے کے مطابق ہم آہنگی پیدا کر سکیں۔ کلاسیکل اسلامی قانون
بنیادی طور پر شریعت نہیں ہے بلکہ وہ عام رواجی قانون ہے۔ اس کے اندر ایام
جاہلیت کے عربی اداروں کے باقی ماندہ اجزاء و عناصر شامل و موجود ہیں یا وہ زبانی
احادیث ہیں جو پیغمبر اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) سے منسوب کر دی گئی ہیں جن میں
اکثر جعلی ہیں یا اس میں انسانیت کا خیال، عقل، عام فہمی اور اخلاقی صحت مندی اور

سماجی آسانی کے اصول بھی شامل ہیں۔

اسلام ایک سماجی نظام سے مختلف مذہب کے طور پر وجود رکھتا ہے اگرچہ مسلمان اپنی تاریخ کے مختلف ادوار میں اپنے معاشرتی نظاموں کے انفرادی یا اجتماعی تجربات کو قرآن سے غلط فہم کر چکے ہیں۔^{۱۷} نہ تو اسلامی قانون کے ردایاتی چارہ نافذ اور نہ چارستانی فتویٰ ادارے، جہاں سے کام لیتے ہیں قانوناً ناقابلِ تغیر و خطا گردانے جاسکتے ہیں۔ اسلامی معاشرتی و دیوانی قانون کے کچھ اجسزاء کو از سر نو لکھنے کی ضرورت ہے۔ اسلامی فقہ کی تدوین، اسلامی معاشرت کے نویں اور دسویں صدی میں تاریخی مقام کی عکاس ہے۔ ردایاتی اسلامی شریعت ممکن ہے کہ ان چند عجم اسلامی معاشروں میں قابلِ عمل ہو، جو تبدیلی لانے سے انکار کرتے ہوں لیکن اس کی بعض شقیں ان مسلم ممالک میں، جو مغربی ممالک کے زیرِ اثر آچکے ہیں، دنیائی ہو چکی ہیں بشمول ترکی، ہندوستان یا الجزائر، ان ممالک میں ایک نئے شرعی نظریہ کے وجود میں لانے کی ضرورت ہے جو موردِ شرعی قانون میں کامل پارلیمانی تبدیلیاں لاسکے اور اقتضائے وقت کے خلاف موجودہ میاں مٹ کے لحاظ سے ناکافی، غیر ترقی پذیر اور عنسیرانہ شقیں جو شرعی اداروں میں پائی جاتی ہیں، ان کا اخراج کر سکے۔ مفسر ایک قابلِ ذکر آزاد سلطنت یعنی سلطنت عثمانیہ میں نکاح اور طلاق کے مسائل کی اصلاح کی ضرورت ہے۔ تمام مسلم اور غیر مسلم شہریوں میں مساوات قولاً اور عملاً قائم کرنا ضروری ہے۔ عام مسلم شریعت کے فتاویٰ، جو غیر مسلموں کی شرعی نا اہلیتوں کو جائز قرار دیتے ہیں، چراغِ علی ان کی تنقیص کرتے ہیں کیونکہ ان کا کوئی دینی جواز نہیں ہے۔^{۱۸} یہ حقیقت ہے کہ سلطنت عثمانیہ نے ۱۸۳۹ء اور ۱۸۵۶ء کے درمیان جو اصلاحات نافذ کیں، وہ مسلم اور غیر مسلم شہریوں کے مابین قانونی حیثیت کی مساوات قائم کرنے میں ناکامیاب رہیں۔ وہ یہ استدلال بھی پیش کرتے ہیں کہ مغربی ممالک، جہاں مسلم آباد ہیں، وہاں بھی سیاسی اور قانونی ادارے کہیں زیادہ حریت پسندی اور آزادی کے حاجت مند ہیں۔

مسیحی حکومت کے تحت خواہ روس میں، خواہ ہندوستان یا الجزائر میں، مسلمانوں کو بدیسی قانون کے کچھ حصوں سے مطابقت پیدا کرنے کی اجازت ہونا چاہیے۔ برطانوی ہند میں ویسی باشندوں کو آزادی کے ساتھ اور عملی طور پر سیاسی و معاشرتی مساوات حاصل ہونا چاہیے۔ سیاسی عدم مساوات، نسلی امتیازات اور سماجی ذلت و حقارت جو انگریز اپنے محکوم رعایا یعنی ویسی لوگوں سے برہتے ہیں، بے حد مصلہ شکن اور توہین آمیز ہے۔^{۱۸}

اسلامی شریعت کی متحرک اساس پر مبنی کے بعد پورا عالمی تمدن و سطلی کے متنازع فیہ اداروں، مثلاً جہاد اور تشدد ازواج کا تاریخی تناظر میں احسن راج کر سکتے تھے جو جدید اسلام کی ترقی سے غیر متعلق تھا، لیکن اس کے برعکس انہوں نے تیز چال کے زیر اثر ان کی تشریح کرنے کے لیے نظری بنیاد پسندی کو آلہ کار بنایا۔ وہ جہاد کو صرف مدافعتی مقاصد کے لیے جائز سمجھتے ہیں اور آرنلڈ کی طرح لین کی لغات کی جہاد سے متعلق، اس سے مستخرج اور اس سے مربوط لسانی اصطلاحات سے بڑا وسیع استفادہ کیا ہے۔^{۱۹} اخوان الصفا کے تقریرات میں ایک جدید پسند منظر شامل کر کے یہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ پیغمبر اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) نے بن مغازی میں عقد لیا وہ سب دفاعی نوعیت کے تھے۔^{۲۰} اور تاریخی تسلسل کی زبان میں صلہ کا آغاز مکہ کے مخالف قبائل کی جانب سے ہوا جو پیغمبر اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کے متبعین کو مسلسل ایذا پہنچاتے رہتے تھے اور ان کی تدریجاً تسلسل کیا کرتے تھے۔ فوجی حکمت عملی کا تقاضا یہ تھا کہ پیغمبر اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کے مدینہ ہجرت کر جانے کے بعد دشمن اور اس کے معاون بدوؤں کے خلاف یورش میں ہسپل کی جائے۔ مدینہ کے یہودیوں کے خلاف، ان کی دغا بازی اور اندرون مدینہ جاسوسانہ سرگرمیوں کے سبب، تعزیری اقدامات کیے گئے۔ بہر کیف پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کے مغازی کو تاریخی حوادث سے تعبیر کرنا چاہیے جو خاص حالات

کے متعلق اور جائز تھے۔ ان واقعات کے متعلق جو قرآنی آیات نازل ہوئی ہیں وہ صرف مفروض مواقع اور حالات سے تعلق رکھتی ہیں اور انہیں بعد میں کسی شرعی نظریہ کی بنیاد قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔

اگرچہ جہاد کے متعلق چراغ علی کے خیالات کا بیشتر حلقہ مغربی مستشرقین مثلاً میورڈا برٹن، ایسٹم، جارج سکیل اور اسپرنگر یا خاص طور پر عیسائی مبلغین مثلاً پی پی پیر، سرنیل گرین وغیرہ کے دلائل کے ابطال پر مشتمل ہے جنہیں وہ گمراہ کن سمجھتے تھے لیکن اسلام میں غلامی کے بارے میں انہوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ اسلامی ہند کے روایتی علمائے مذہب کے خلاف ہے، خاص طور پر محمد عسکری کے اس اعتراض کے خلاف جو سید احمد خاں کے اس نظریہ پر کیا تھا کہ قرآن نے ایک خاص موقع پر (۴، ۱۵) غلام بندے کی قطعاً ضمانت کی ہے:

عسکری کے الزام کے جواب میں چراغ علی نے سید احمد خاں کے خیالات پر اضافہ کیا ہے اور ان کی تصدیق کی ہے۔ غلامی کے متعلق قرآن میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ عمل عربوں میں رائج تھا اور اس کے جواز میں کوئی حکم الہی موجود نہیں ہے اور نہ وہ اس کی اجازت دیتا ہے۔ غلاموں کی آزادی نہ صرف قابل تائید ہے بلکہ مسلمان کے لیے ایک ناگزیر فرائض ہے۔ تاریخی اسلام میں بھی جہاں غلامی برقرار رہی اس کو قرآن نے نہیں بلکہ فقہانے سیاسی ضرورت کی بنا پر جائز قرار دیا ہے لیکن غلاموں کے ساتھ سلوک جس فیاضانہ اور ہمدردانہ طور پر اسلام میں کیا جاتا ہے کسی اور ثقافت میں موجود نہیں ہے۔

نبی اسلامی قانون کو دورِ جاہلیت کے عربوں کے رواج کی روشنی میں پرکھا جانا چاہیے جس میں بچوں کا قتل، غیر محدود تعداد و ازدواج اور عورتوں سے ہر ممکن طریقہ سے جائز اور ناجائز شمع حاصل کرنا عام تھا۔ قرآن نے بتدریج عورتوں کے مرتبہ کو بلند سے بلند تر بنادیا اور تعداد و ازدواج کو چار تک محدود کر دیا اور اسے بھی عدل کا پابند کر دیا جسے جنسی تعلقات میں محبت کا مترادف سمجھنا چاہئے اور اس طرح

فی الواقع تندرست و ازدواج کا افساد کر دیا۔ مرد کے لیے محبت میں بدل، بیک وقت ایک سے زیادہ عورت کے ساتھ ممکن نہیں ہے۔ اسے اس مشروط اجازت کے ذریعہ نفسیاتی طور پر ناممکن العمل بنا دینا قرآن کے تقدیر ازدواج کے افساد کے بہت مددگار غیر محسوس طور پر عمل پیرا ہونے کا نسخہ سمجھنا چاہیے۔ فقہاء نے لفظی مفہوم اور روح و تشریح کو شرعی عمل سے دبا دیا اور وہ ابتدائی مشرقی روایاتی رسمیں جاری کر دیں جنہیں قرآن مذہب و تشریع سے چکا تھا۔

اسی طرح اسلامی قانون طلاق کا بھی جائزہ لینا ضروری ہے جو قدیم عربی بے اعتدالیوں اور محرمات کے دور میں آنے والے عہد و پیمان کی بتدریج اصلاح کا محتاج ہے۔ اس مرحلہ پر جو کچھ بھی کیا جاسکتا تھا، اور وہ بھی حد تک، وہ یہ تھا کہ مرد کی بالادادہ علیحدگی کی اہمیت الیٰ آزادی اور عورت کی اقتصادی حالت تحفظ کے لیے جہیز اور دیگر وفاتوں یا اخلاقی پابندی، طلاق دینے والے شوہر پر عائد کردی جائیں، عربوں کے دور جاہلیت، یہودیت اور عیسائیت کے مقابلے میں اسلام نے عورت کے ساتھ زیادہ فراخ دلائل سلوک کیا :

۱۔ شریعت موسوی، عبرانی عورتوں کے سماجی اور اخلاقی مرتبہ کو محض متکبر بلند کرنے میں ناکام رہی اور عہد نامہ جدید نے ان کی دنیاوی عزت افزائی اور سر بلندی کے لیے مقابلہ کچھ نہیں کیا۔ مغرب میں عورت کی آزادی رومی قانون کا ورثہ ہے اور عیسائی ثقافت کا عنصر ہونے کے بجائے قدیم یونانی رواداری کا ایک جزو ہے۔ عیسائیت میں بنیادی گناہ کا مذہبی نظریہ، قرون وسطیٰ کے مغرب میں، عورتوں کی بے مثال ذلت اور امانت کی وضاحت کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس اسلام نے عورت کے ساتھ احترام، شرافت اور حرمت کا سلوک کیا مسلمانوں کا قانون وراثت عورت کو اس کی اپنی جائیداد اور مقبوضات کی ملکیت کا پورا حق دیتا ہے جس کا برطانوی قانون سے موافقانہ موازنہ کیا جاسکتا ہے۔ قرآن نے مرد کی برتری صرف اس کی فطری جسمانی صلاحیتوں کے مسائل میں تسلیم

خلافت و اہمیت جدیدیت، محسن الملک

جواغ علی کا نظریاتی مقام سید احمد خاں کے مقابلے میں قدرے اٹھاپندرہ اور شاید کچھ زیادہ غنیمت محاط ہے۔ سید احمد خاں کے رفیق اور بعد میں ان کے جانشین مہدی علی خاں (۱۸۳۷ء - ۱۹۰۷ء) جو اپنے خطاب محسن الملک سے زیادہ مشہور ہیں، جو ان کو نظام حیدر آباد کی ملازمت کے دوران وہاں سے عطا ہوا تھا، ان کی نظری تحریرات میں محتاط و معتدل انداز کی بھلک نمایاں ہے۔ سید احمد خاں کے ساتھ ان کی رفاقت ۱۸۶۲ء سے شروع ہوتی ہے۔ اگرچہ سید احمد خاں کی تفسیر انجیل کے بعض خیالات سے ان کو اختلاف تھا لیکن محسن الملک نے ان کی حمایت کرنے کا فیصلہ کر لیا اور ۱۸۶۴ء میں ان کی سائنٹفک سوسائٹی کے رکن بن گئے۔ خطبات احمدیہ کے لیے مواد جمع کرنے میں ان کی مدد کی، عمر بھر ان سے خط و کتابت کرتے رہے جس سے تحریک علی گڑھ کی بنیاد قائم ہوئی، اور ۱۸۷۰ء کے عشرہ میں انہوں نے سید احمد خاں کے رسالہ ”تہذیب الاخلاق“ کے لیے مضامین لکھے۔ ۱۸۹۳ء میں کالج کی انتظامیہ کے سوال پر دونوں کے درمیان خفیف اختلاف رائے پیدا ہوا اور محسن الملک بہی منتقل ہو گئے جہاں انہوں نے آغا خاں سے تعلق قائم کیا اور مسلمانوں کے تین اخبار نکالنے میں بدرالدین طیب جی کی اعانت کی۔ ۱۸۹۹ء میں وہ ایم اے لو کالج علی گڑھ کے معتمد مستتر ہوئے لیکن انہیں جلد ہی وہ منصب چھوڑنا پڑا جس نے انہیں قدرتا سید احمد خاں کا جانشین بنا دیا تھا۔ اس سلسلے میں ان کی مخالفت ممالک متحدہ اگرچہ اووہ کے انٹینٹ گورنر انتھونی میکڈانلڈ نے کی جن کے خلاف محسن الملک نے اردو کی مخالفت اور ہندی کی موافقت کی حکمت عملیوں کے سلسلہ میں احتجاج کیا تھا۔

وہ عمر برسر سید احمد خاں کی طرح پکتے اطاعت شعار رہے اور بالعموم بین الاسلامیت اور مسلمانوں کے انڈین نیشنل کانگریس میں شمولیت کے خلاف رہے اگرچہ حریت پسند کانگریسی رہنما گوکھلے سے ان کے ذاتی تعلقات بڑے غلصانہ تھے اور وہ قومی تحریک کے چند سپلوڈوں سے ہم دروگ بھی رکھتے تھے۔ وہ بہر کیف باہمی یک جہتی اور ہندوؤں کے ساتھ پُر امن تصفیہ کے زبردست حامی تھے۔ ۱۹۰۵ء میں محسن الملک نے مذہبی تعلیم کے مسائل سے متعلق ایک کمیٹی مقرر کی جس نے یہ رپورٹ پیش کی کہ موجودہ طبیعیاتی علوم کے طلبہ مدایتی مذہبی تعلیم سے مطمئن نہیں ہیں اور موجودہ مصری اور شاہی علماء، شیخ محمد عبدہ، رشید رضا اور المنار جماعت کے دوسرے معنفین کی نغیات کو داخل نصاب کرنے کی سفارش کی۔ محسن الملک بھی ابتدائی اور ثانوی مدارس میں مذہبی تعلیم دینے کے حق میں تھے لیکن جامعہ کے اعلیٰ مدارس میں اس تعلیم کے خلاف تھے کیونکہ اس منزل پر طلبہ کے ذہن میں لا اوریت اور دہریت کے خیالات مضبوطی سے جڑیں پکڑ چکے ہوتے ہیں۔ انہوں نے سائنس اور مذہب کے مابین توازن کی ضرورت پر جو زور دیا تو اس کے باعث علماء کی علیگڑھ کی مخالفت میں کافی کمی آگئی۔ اور شاہ سلیمان پھلواروی اور عبدالباقی فرنگی محل ایسے مشائخ نے محمدان یونیورسٹی کانفرنس کے مختلف اجلاسوں میں شرکت کی۔

۱۹۰۶ء محسن الملک کی سیاسی زندگی کے اختتام اور بڑے شخصیت میں مسلم سیاست کے لیے ایک نئے موڑ کا سال ثابت ہوا۔ مارلے کی میزانیہ (بجٹ) پیش کرنے کے موقع پر تقریر نے با اثر مسلم اشرافیہ میں اپنی قوم کے سیاسی مقاصد کی تشکیل اور تعمیر کا دلولہ پسیدہ کر دیا تھا اور انہوں نے نہ صرف یہ کہ مسلم رائے دہندگان کے علیحدہ انتخاب کا مطالبہ کیا بلکہ آبادی کی بنیاد پر اور بحیثیت قوم ان کی اہمیت کے مطابق نمائندگی طلب کی۔ یہ دو اصول علیحدہ نمائندگی اور موثر توازن مسلمانوں اور انڈین نیشنل کانگریس اور برطانیہ کے مابین ہمیشہ سیاسی سودا بازی کے بنیادی اصول بنے رہے یہاں تک کہ مسلمانوں کی علیحدہ سلطنت — پاکستان

کے مطالبہ نے اسلامی ہند میں ناقابلِ ترجیح تحریک کی صورت اختیار کر لی۔

سیاست میں مسلمانوں کی علیحدگی پسندی کو بلاشبہ تقویت حکومت ہند کی جانب سے ملی نیکن "منٹو کاغذات" کی غالب شہادت کی روشنی میں جو مال ہیں عوام کے سامنے پیش کیے گئے ہیں اس سے ہندوستانی قوم پرستوں (نیشنلسٹوں) کے اس دعویٰ کو تسلیم کرنا مشکل ہے کہ یہ علیحدگی پسندی برطانیہ کی سازش اور حوصلہ افزائی کا نتیجہ تھی۔ یہ دراصل ان حکمت عملیوں کا براہ راست منطقی نتیجہ تھا جن کی سید احمد خان نے تبلیغ کی اور حمایت پر جسے وہ رہے اور جن نے ان کی حیات ہی میں مسلم رائے عامہ کو موافق بنا دیا تھا۔ علی گڑھ میں سید احمد خاں کے جانشین کو میثیت سے محسن الملک مسلمان زعماء کے خیالات، برطانوی وائسرائے لارڈ منٹو تک پہنچانے میں پیش پیش تھے۔ انہوں نے مسلمانوں کے خیالات کو ٹھوس شکل میں پیش کرنے سے پہلے شدتاً علی گڑھ میں برطانوی پرنسپل کو منٹو کے خیالات بھار کرنے کے لیے استعمال کیا لیکن یہ عورت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے ممتاز ذہنوں اور طباع شخصیتوں کی اجتماعی کوشش کا نتیجہ تھی۔ مسلم علیحدگی پسندی کے اس منصوبے کو خاص طور پر آگے بڑھانے والوں میں آغا خاں بھی شامل تھے جن کا قریباً دس سال سے محسن الملک سے ربط قائم تھا۔ دوسری شخصیت سید محمد علی بکراہی کی تھی جو ریاست حیدرآباد کے ایک ممتاز سول ملازم (سول سروینٹ) تھے اور جنہوں نے اس سپاس نامہ کا مسودہ تیار کیا تھا جو مسلم زعماء نے ۱۹۰۶ء میں لارڈ منٹو کو شملہ میں پیش کیا تھا۔ منٹو نے اس یادگار سپاس نامہ کے جواب میں ہندوستان میں پارلیمانی اور خود کار حکمران اداروں کے وجود میں لانے کے متعلق برطانوی حکومت علی کی بنیادیں قائم کیں: "کہ ہندوستان میں ایسی کسی بھی انتخابی نمائندگی کا مقصود شراٹیکیزنا کا میاں ہو گا جس کا مقصد اس بڑے صغیر میں بننے والی مختلف اقوام کے عقائد اور روایات کا لحاظ کے بغیر انفرادی حق نمائندگی دینا ہو"۔

۱۹۰۷ء میں محسن الملک کی وفات سے پہلے میکڈانلڈ سے ان کے تنازع میں جو ٹینی پیدا ہوئی تھی وہ منٹو سے ان کے براہ راست روابط کی وجہ سے کم ہو گئی جن سے وہ علی گڑھ کالج کے

انتظامات اور مسلم سیاست کی تعلیم کے متعلق مشورے لیا کرتے تھے۔

محسن الملک کی مذہبی فکر اولاً تو اپنے اعتدال کی وجہ سے اور ثانیاً سید احمد خاں کے خیالات و افکار کے مقابلے میں قدرے زیادہ قدامت پرستانہ ہونے کی وجہ سے بھی قابلِ توجہ ہے۔ تقلید سے اجتناب کی جانب سید احمد خاں کی پیروی میں انہیں اپنے مطالعہ الغزالی سے بہت مدد ملی اور اس یقین سے بھی کہ جامد حمایت پسندی ہندوستانی اسلام کو ہندوانہ بنانے کی طرف لے جا رہی ہے۔

سید احمد خاں اور محسن الملک کے درمیان اختلاف کا خاص نکتہ قانونِ فطرت کا تصور ہے۔ اقل الذکر اسے غیر متغیر اور مستثنیات سے مبرا سمجھتے ہیں اور مؤرخانہ اس میں مستثنیات کے قائل ہیں۔ محسن الملک کی دلیل یہ ہے کہ خود عصری یورپ میں بھی تصورِ فطرت (نیچر) مبہم ہے۔ اسی وجہ سے اس ابہام کا اطلاق ان تمام نظریات پر ہوگا جن کی بنیاد قانونِ فطرت پر ہو۔ ان کا تاویلاتی انداز مانوق الفطرت و سائل کو تمثیلاتی قرار دینے پر مائل ہے۔ جدید سائنس قانونِ فطرت کی مسلسل دریافتوں اور توجہ نہ نو کر رہی ہے۔ خود قرآن بھی قانونِ فطرت کے امکانی مستثنیات کے اصول بیان کرتا ہے۔ معجزات، ملائکہ اور شیطان کو ان مستثنیات میں داخل کر دینا اس سے بہتر ہے کہ انہیں اٹل فطری عقلیت پسندی کی تشریحات کے تحت لایا جائے۔ روایتی علمِ ملکوت کی انتہائی غار جیت کو مسترد کرتے ہوئے وہ ملائکہ اور شیطان کو غیر واضح، ناقابلِ تشریح، خارجی صورتیں تسلیم کرتے ہیں اور انہیں باطنی نفسیاتی پر تو ماننے سے انکار ہی ہیں۔

محسن الملک کی بنیاد پرستانہ جدیدیت اس مفروضہ سے شروع ہوتی ہے کہ ہر شے اپنے اندر ایک حقیقت اور فطرت رکھتی ہے۔ اگر ہم ایک شے کی اسلیٹ سے واقف ہیں لیکن اس کی فطرت کو متغلب پائیں تو اس کے اس تبدیلی کے پیچھے جو سبب کارسرمایہ ہے، اس کو تلاش کرنا چاہیے جو اس شے میں کسی خارجی عنصر کی آمیزش یا تغذی سے پیدا ہو سکتی ہے۔ کس شے کے جانچنے پر کتنے وقت

ہم کو یہ بھی جاننا پڑے گا کہ کیا وہ عنقریب اصل حالت میں ہے یا مغلوط ہے۔ اگر وہ مغلوط ہے تو تحلیل کے ذریعہ اس کے اجزاء کو الگ الگ اور قابل اعتماد میار سے اس کو شناخت کرنا چاہیے۔ ان میارات کا کام میں لانا اصول اجتہاد کا حق ہے جبکہ بعض روایتی عقیدہ تقلیدی عقیدہ ہوتا ہے جس سے نہ کوئی حقیقی دہائی اطمینان حاصل ہوتا ہے اور نہ صداقت کا یقین ہے۔

موجودہ مذہبی مرکب جسے اسلام کہتے ہیں، ایک سنگی وحدت نہیں ہے بلکہ لاتعداد عناصر کا مجموعہ ہے۔ اجتماعی یقین جسے ہم اسلام سے موسوم کرتے ہیں، اس میں سے ہم خارجی کثافتوں کو الگ کر سکتے ہیں اور مذہبی عقیدہ، قانون اور تہذیب کی حد اقل تک اس وقت پہنچ سکتے ہیں جب قرآن اور سنت رسولؐ پر پورا اعتماد کریں۔ مذہبی توضیحات کا قانون، دوسرے مذاہب کی طرح اسلام میں بھی رائج ہو گیا ہے جو کچھ حد تک تو اپنے قوانین کو صاف ستھرا کرتا ہے اور پھر دوسرے ذرائع سے حاصل کی ہوئی کثافتوں اور مستعارات کا شکار ہو جاتا ہے۔ اسلام میں اضافات اور الحاقات کا آغاز حضرت پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کے بعد کی نسل سے ہوا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایسے مختلف اسباب کی بناء پر مذہب اسلام کی ہنیت ناقابل شناخت ہو گئی جیسے کسی مندر کا اپنے عقائد اور اعمال کو پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کر دینا، غیر دیانت دارانہ اور دنیاوی مفاد کی خاطر رسول کے احکامات کی تشریح کرنا، باطنی انتہا پسندی، علماء کا اجتماع پر ضرورت سے زائد زور دینا، شریعت کے عظیم مکاتیب کی بنیاد رکھنے والوں کی منکری غلطیاں اور دوسرے مذاہب اور ثقافتوں سے مستعارات کو خالص ارتقا کے صحیحہ کی شکل میں پیش کرنے کا رجحان وغیرہ^{۳۲}۔

یہ غلط مذہبی منہاجیات اسلام کے تاویلی نظم و ضبط کے لیے تباہ کن ثابت ہوئیں۔ قرآنی تاویلیات پر مبنی کوئی تصنیف بھی قابل اعتبار نہیں ہے۔ تاویلی تشریحات کے دوران میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو احادیث بیان کی جاتی ہیں وہ دنیائی میاروں سے بھی اکثر و بیشتر مشتبہ ہوتی ہیں اور ان کی بنیاد غلط اسناد پر ہوتی

ہے۔ غلط تاریخی حکایات اور افسانے، کسی روایات، و دراز کار شرعی تاویلات نے جو کلاسیکل تاویلی تصانیف کے نام نقائص ہیں، وحی کے مطالعہ کو مشکل بنا دیا ہے۔ مسترآن کا سائنسی مطالعہ صرف ایک معیار سے کیا جاسکتا ہے کہ وہ عربی قواعد اور علم نحو اور کلام الہی کی مجزائہ ادبی خصوصیت کے مطابق ہو۔ اس طرح سے تشریح کرنے سے قرآنی آیات کی تفسیر سائنس کے متیقن متعلق کی روشنی میں جائز ہوگی۔ اپنے مقصد یا دلیل کو مضبوط کرنے کے لیے غلط طریقہ پر مسترآنی آیات کا حوالہ دینا یقیناً غلط ہے بحقیقت پسند تاویل و توضیح شے دگر ہے۔ قرآن کی غیر واضح آیات ان ممول میں اعمار نما ہیں کہ وہ رسول کے ہم عصروں کے لیے بطور اسرار بھیجی گئی تھیں لیکن ازمنہ مابعد کے لوگ ان کو صحیح طور پر سمجھ سکیں گے اور ان کی تشریح کر سکیں گے۔ کلام الہی، علم انسانی کی ترقی اور سائنس کی ترویج کے ساتھ زیادہ معقول انداز میں قابل تعلیم ہوتا جائے گا۔

مفہم شریعت کے طور پر حدیث بڑی احتیاط سے قبول کی جاسکتی ہے۔

قول رسول منقول ہو سکتا ہے لیکن جزوی طور پر زبانی پیام رسالی کا طرہ بقیہ بہت ہی ناقص ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ زبانی گفتگو میں کوئی ضمنی، بعض یا ترجمہ فقرہ فراموش ہو جائے، عمل اور حدیث رسول یکساں طور پر واجب و لازم نہیں ہو سکتے۔ ان میں بعض بینکدنیائی طور پر دینی نوعیت کی ہیں لیکن دوسری سماجی اتفاقی یا معمول ہو سکتی ہیں۔ بالآخر قانون فسخ، جو مسترآن پاک میں مؤثر و نافذ ہے، لازماً حدیث میں بھی مؤثر و نافذ ہونا چاہیے اور سائنسی طور پر تاریخ و احوال کا تحقیق منسوخ کرنے والے اور منسوخ شدہ اقوال رسول میں امتیاز کرنے کے لیے قانونی ضرورت بن جاتا ہے۔

حدیث کی جدید تنقید میں اس امر کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ کسی روایت کے اسل الفاظ، جو رسول سے منسوب کیے گئے ہوں کبھی بھی، البتہ لفظ بہ لفظ وہی نہیں ہو سکتے۔ کوئی بھی راوی حافظہ کا ایسا حیرت انگیز مظاہرہ کا شرف حاصل نہیں کر سکتا وہ روایت کے قریب قریب مطلب و مفہوم کو پیش کر سکتا ہے۔ اس عمل میں مختلف

انسانی من صمدیت میں تبدیلی یا تحریف کر سکتے ہیں۔

عیاسیوں کے قدر میں علم فقہ زیادہ سے زیادہ حدیث سے بے نیاز ہوتا گیا۔ وہ منطق اور یونانی علوم عقل سے قریب تر اور اپنی اصل مذہبی بنیادوں سے دور تر ہو گیا۔ اگر حدیث اپنی بنیادی اہمیت حاصل کرنا چاہتی ہے اور مستند فقہ کے علی الرغم شریعت کا منبع بننا چاہتی ہے تو اس کی توثیق کے لیے نیا معیار قائم کرنا پڑے گا۔ محسن الملک یہ بیانات وضع اور مرتب نہ کر سکے اور بالآخر سید احمد خاں کے اس نظریے سے متفق ہو گئے کہ ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ روایت کو رد کر دے اور مذہبی مسائل کے متعلق اس سے صرف شاہ ولی اللہی نظریہ کے مطابق اپنی نظری تشریحات پیش کرے کہ حدیث کو اس جگہ فقہ پر فوقیت حاصل ہوگی جہاں فقہی فتویٰ اس کے متضاد ہو اور یہ کہ شریعت کے کسی ایک دستان کا پیرو مختلف عقاید اور اعمال کے ضمن میں دوسرے دبستانوں کا اتباع کر سکتا ہے۔

محسن الملک علماء کے اجماع کو منبع شریعت ماننے سے پوری طرح منکر نہیں ہیں لیکن اس کی اہمیت انہوں نے بہت کم ضرور کر دی ہے۔ علماء کا اجماع، شریعت کا حتمی اور غنیمت منازعہ فیہ منبع نہیں ہو سکتا، کیونکہ آخری تخیل میں یہ تیا سی استنباط نتائج یا فتویٰ یا کسی ایک جماعت کا عمل ہے جو پیغمبرانہ وجدان کی حامل نہیں ہے اور اس طرح یہ بے خطا اور قطعی خیال نہیں کیے جاسکتے، لہذا اجماع کا کوئی فیصلہ اسی وقت تک قابل قبول رہے گا جب تک اس میں فیصلہ کا کوئی نقص سامنے نہیں آتا۔ ایک ثانوی یا بسد کا اجماع فتویٰ ماقبل کو منسوخ کر سکتا ہے لیکن وحی اور اجماع میں اصول نسخ کے عمل میں فرق یہ ہے کہ اجماع میں دائمی تبدیلی کی صورت ممکن ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اجماع کا فتویٰ کیفیت کے طور پر قابل قبول نہیں ہو سکتا، بلکہ صرف انفرادی شقوق کو تاریخی تجربہ کے عمل کی روشنی میں بار بار کی جانچ پڑتال کے بعد تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ دورِ حاضر میں ان کو طبعیاتی علوم کی تحقیقات کی روشنی میں اور ماضی میں انسانی اخلاقیات کے معیار سے پرکھنے کی ضرورت

ہے

خدا کی جملہ مخلوقات ایک واحد اصول حقیقت کے اتباع کی پابند ہیں جسے سمجھنے کے لیے انسان کو قوت اور صلاحیت نعم علیہ کے گئے ہیں۔ علمائے دین عقلیت پسندی پر اس لیے مترض ہیں کہ انسانی عقل و فہم کی خطا کاری مسلم ہے اور اس کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ فہم انسانی میں جو علم منکشف ہوتا ہے اس میں مسلسل ترمیم و تغیر ہوتی رہتی ہے۔ ان کا مزید استدلال یہ ہے کہ قول الہی چونکہ قطعی اور غیر متغیر ہوتا ہے، اس لیے اسے تغیر نہ پر انسانی علم کے توازن کے مہمیلوں میں نہیں ڈالنا چاہیے۔ ان اعتراضات کے جواب میں محسن الملک کا کہنا یہ ہے کہ جدید عقلیت کلاسیکل عقلیت سے مختلف ہے جس کی بنیاد یونانی منطق پر تھی۔ جدید عقلیت کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں ہے کہ وہ سائنسی صداقتوں کے بہترین نتائج کا سامنا کرے جو تو ذائقہ ہی و باؤ سے زیر کیے جاسکتے ہیں اور مذہبی قوانین ان کو رد کر سکتے ہیں۔ انسانی شعور کی تبدیلی اور مرد و جزر جو طبیعیاتی علوم کو گرفت میں لا کر انسان کی بہبود کے لیے تخلیق خداوندی کے رموز کی تشریح اور اس کو مفید کار بنانے میں مصروف رہتے ہیں کسی طرح بھی کلام الہی یا اس کی نوع بد نوع تشریحیں کر کے ان کا درجہ گھٹاتے ہیں۔ ذی عقل و باشعور مخلوق ہونے کے باعث ہم بیک وقت الہامی کلام اور طبیعیاتی فطرت کے حقائق کے تسلیم کرنے کی ناگزیر ضرورت کے پابند ہیں اور دونوں کے توسط سے حاصل کردہ علم کو واحد اور باہم کر کے ایمان و یقین کی صورت عطا کرتے ہیں۔

اسے بدعت کہا جاسکتا ہے، لیکن بدعت تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ سے تاریخی اسلام میں نئے مسائل کے حل کرنے کے لیے تازہ ذرائع تلاش کرنے کی بناؤ اسلئے کی موجب بنی، جن کے قانون دنیائے اسلام کی روزافست زوں وسعت پذیری اور اس میں دوسری غیر مسلم معاشروں کی شمولیت کی بنا پر ضروریات کے تحت، ابتدائی راہ نما اصولوں کی حیثیت اختیار کر چکے تھے۔ ہمارے دنیاوی معاملات

ہمارے مذہبی رشتوں سے آزاد اور لاتعلقی نہیں رہ سکتے۔ یہی بات ہماری سیاست پر بھی عائد ہوتی ہے۔ ہمارے معاشرتی طرز عمل کو ہمارے عقیدے کا پابند ہونا چاہیے جو ہمیں ایک مخالف معاشرتی ماحول میں تیاگ اور ترکِ دنیا کا سبق نہیں دیتا، اس لیے ہمیں اپنی مذہبی اور معاشرتی تلاشوں میں اپنی پختہ مزاج خلفاء خصوصاً حضرت عمرؓ کی مثال اپنے سامنے رکھنا چاہیے تاکہ ہم غیر مسلموں کے دوش بدوش زندہ رہنے کا حل تلاش کریں اور اس کے لیے ہر تقاضائے وقت، اپنے قوانین از سر نو مرتب کرنا چاہیں اور وقت و عصر کے ہنگاموں اور دعوتِ ہائے مہارت کے درمیان تہذیبِ اسلام کو آگے بڑھانا چاہیے۔

ممتاز علی اور نسائی تحریک

سید احمد خاں نے ۱۸۶۹-۷۰ء میں اپنے سفرِ یورپ کے دوران مسلمان عورتوں کی تعلیم اور کسی حد تک ان کی آزادی کے مسئلہ پر نظر ڈالنے کی ضرورت محسوس کی تھی۔ بہر حال اُن کے تعلیمی پروگرام میں اس مسئلہ کو ثانوی حیثیت حاصل ہوئی۔ ۱۸۸۴ء میں دیوبند کے قدامت پسند مدرسہ کے ایک فاضل ممتاز علی سید احمد کے زیر اثر آ گئے۔ انہوں نے کچھ انگریزی کی تعلیم حاصل کی اور اپنی تمام زندگی علی الاعلان عورتوں کی تعلیم اور مسلم ہند میں ان کے حقوق کی حمایت میں صرف کر دی۔ ان کا رسالہ تہذیبِ نسواں عورتوں کے لیے سید احمد خاں کے ”تہذیب الاخلاق“ کا منشی تھا۔

اپنی سب سے بڑی تصنیف ”حقوقِ نسواں“ میں ممتاز علی عورتوں اور مردوں میں مکمل مساوات کی تبلیغ کرتے ہیں۔ انہوں نے اس روایتی استدلال کا تجزیہ کیا جس کے ذریعے مرد کو اسلامی ثقافت میں زیادہ مراعاتی مقام حاصل تھا؛ مرد جسمانی طور پر زیادہ مضبوط، زیادہ دانش مند، کم جذباتی اور عورتوں سے کم توہم پرست ہوتا ہے۔ وہ چند غنایاتِ الہی کا خاص طور پر موردِ رجا ہے، مثلاً نبوت، مردِ رؤے زمین پر خدا کا نائب اور خلیفہ ہوتا ہے جبکہ عورت اس کی صرف تسکین اور داشت و پرداخت

کی ضمانت ہوتی ہے۔ کتب سماوی متعدد و ازدواج کی اجازت تو دیتی ہیں لیکن عورت کو متعدد شوہر کرنے کی اجازت نہیں دیتیں۔ پاکباز مردوں کو جنت میں بطور انعام تہیے ملنے کا وعدہ کیا گیا ہے لیکن پاکباز عورتوں کے لیے اس قسم کے صلے کا وعدہ نہیں کیا گیا ہے۔

متنازع علی ان دلائل کی تردید کرتے ہیں۔ حیوان اور حیوان کے مابین جسمانی طاقت تفوق کا معیار نہیں ہو سکتا یا انسان و حیوان یا مرد اور مرد اور بیہوش مرد اور عورت میں یہ برتری کا سبب بن سکتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عورتوں کو کچھ ایسے حیاتیاتی افعال سرانجام دینا پڑتے ہیں جن کے لیے ان کا نظام اعصاب اور عذباتی زندگی مکلف ہوتی ہے لیکن اس سے نہ کسی حیاتیاتی یا ذہنی کمتری کی پیش گوئی ہوتی ہے اور نہ اس کا کوئی ثبوت ملتا ہے۔ ہنسی بھری یا قیامت کے مردانہ پیٹھے مستقل سنیے کوئی بے تعلق اور محنت کی زندگی کے متقاضی ہوتے ہیں اور اس کے لیے بلاشبہ عورتیں جسمانی طور پر روزوں نہیں ہوتیں لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ انہیں خاص غایت الہی سے نوازا گیا ہے یعنی حاملہ ہونے، بچہ جنم، دودھ پلانے اور انسان کی آئندہ نسلوں کی خبر گیری اور نگہداشت کے فرائض ان کو سونپے گئے ہیں۔ مستدرک شریف کی آیت ۳۸: ۴ کی یہ تاویل قطعاً غلط ہوگی:

”مرد عورتوں کے معاملات کے ذمہ دار بنائے گئے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ

نے ان میں سے بعض کو بعض پر فضیلت دی ہے۔“

اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ مرد کو عورتوں پر حاکم بنایا گیا ہے۔ شاہ ولی اللہ کی تشریح کے مطابق اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عورتوں کے مفاد کے لیے کام کرتے ہیں۔ نسائیت کے خلاف کلاسیکی تاویلات ان کے لیے ادوار کے مروجہ قانون کے آئینہ دار ہیں جن کا صحیفہ آسمانی اور روح سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ پوری آیت کا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عورتیں ان مردوں پر فوقیت رکھتی ہیں جو ان کے لیے کام کرتے ہیں۔ آدم کی تخلیق اولیت اور حوا کے مقابلے میں استحقاقی فوقیت، یہودی

اور عیسائی عقیدہ ہے نہ کہ قرآنی، کیونکہ ان کی تخلیق کے مقدم اور تاخر کے متعلق قرآن خاموش ہے۔ اسلامی قانون شہادت میں، مرد اور عورت میں عدم مساوات اور نسق میں مبالغہ آیت قرآنی کی غلط تشریح کے باعث پیدا ہوا جو کہ صرف لین دین کے معاملوں کی جانب اشارہ کرتی ہے، کیونکہ عرب تاجر معاشرت کے نکات سے عورتوں کے مقابلے میں زیادہ واقف ہوتے تھے۔ یہ عدم مساوات شخصی قانون سے کوئی تعلق نہیں رکھتی۔ تعدد ازدواج کے بارے میں ممتاز حل اور چراغ حل دونوں کی حیثیت ایک ہے چنانکہ ایک عورت سے زیادہ عورتوں سے ایک وقت میں عہد کرنا ناممکن ہے اس لیے تعدد ازدواج کی شروط اجازت خود تعدد ازدواج کی تفسیح کر دیتی ہے۔ اس طرح جنت میں ملنے والی حوریں دراصل مردوں کی اس دنیا کی منکوحہ ازدواج ہوں گی جو انہیں ان کے عالم شباب میں ازسرنو حالت بکر میں تفویض کی جائیں گی۔

مقرر یہ کہ اگر عورت اور مرد میں کوئی تفریق ہو بھی تو وہ صنف حیاتیاتی افعال کی ہے اور کسی صورت بھی مرد کی فوقیت کے بوجاز میں نہیں ہے جس نے بے رحمانہ قوت کے زور پر اپنی برتری منوائی ہے اور غلبہ منمعانہ دلائل سے اپنی حاکمیت کو عقل مندانہ بنائے کی کوشش کی ہے۔ تعلیم نواں ایک تاریخی ضرورت ہے۔ باوجود قدامت پسند مخالفت کے مسلم ہندوستان کے اعلیٰ اور متوسط طبقوں نے اس کو قبول کر لیا ہے۔ عورتوں کی تعلیم بہر حال کچھ نہ کچھ ہو رہی ہے مگر چہ معیار محض نوشت و خواندہ سے لے کر اعلیٰ مراتب تک مصلوبی ہے۔ یہ بحث بہت بے معنی ہے کہ عورتوں کو کم سے کم تعلیم کی ضرورت ہے۔ یہ صورت حال تاریخی منطق کے قطعاً خلاف ہے۔ ان کا تعلیمی مواقع سے فائدہ اٹھانے کا مساوی حق تسلیم کرنا چاہیے، اگرچہ انہیں تفریق پذیر سماج میں نامناسب بہ کادی کے خطرات سے محفوظ رکھنے کے لیے کچھ نگرانی لازمی ہے۔ بد اخلاقی کا تعلق براہ راست عورتوں کی تعلیم یا آزادی سے بالکل نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق مردوں کے مسخ شدہ جذبات سے ہے جو عورت اور مرد کی علیحدگی

کے عادی ہوتے ہیں اور محسوس طور پر معاشرے کے اخلاقی معیاروں پر پورا اترنے کے لیے ابھی ان کو وقت و کار ہوگا۔ اعلیٰ تعلیم یافتہ عورتیں آئندہ آنے والے نسلیں میں مردوں کے دوش بدوش ہوں گی اور ان کے لیے گھر میں وہ سامان و لکڑی مہیا کریں گی جس سے وہ آج کل محسوس ہیں اور جنہیں وہ غیر اخلاقی آشیائیوں یا باتارکس میں تلاش کرتے ہیں۔

اسلامی ہنس میں شادیاں بڑے طے کرتے ہیں۔ ان میں محبت کا فقدان ہوتا ہے اور اپنی شریک حیات کے ساتھ قابلِ نفرت ظلم و ستم ڈھانے کی شکل اختیار کر لیتی ہیں جسے عورت چارو ناچار اپنی قسمت کا لکھا سمجھ کر قبول کر لیتی ہے، لیکن تعلیم یافتہ عورتیں اس نامنصفانہ صورتِ مال کے ناقابلِ قبول تجربے کے خلاف آواز بلند کریں گی۔ اسی باعث سید احمد خاں اس خیال میں تھی کہ یہ جانب ہیں کہ نوجوان مردوں کی تعلیم پر زیادہ توجہ کی ضرورت ہے اور عورتوں کی تعلیم مردوں کی تعلیم، اور طبقاتی تقسیم کے تناسب کے لحاظ سے ہونی چاہیے۔ فارسی اور باقاعدہ نگرانی میں کام کرنے والے نجی مدرسے، حکومت کے مدرسوں سے بدرجہا بہتر، عورتوں کی تعلیم کے لیے ابتدائی مرحلوں میں مفید ثابت ہو سکتے ہیں۔ یہی مذکورہ نقطہ نگاہ نذیر احمد کا بھی تھا جنہوں نے اپنے نادلوں میں بین بین قدامت پسندانہ لیکن مضبوط و مستقل تعلیم نسواں کی پالیسی کی وکالت کی ہے اور ان کے بعد اسی نقطہ نگاہ کو راشد الخیری کی صحافتی اور ادارتی جگہداشت نے آگے بڑھایا۔ انہوں نے محاط اور قنوطی انداز میں ہندوستان کے نچلے اور متوسطہ درجہ کے طبقات کی ترجمانی کی ہے۔

پروے کے سوال پر ممتاز علی کی رائے یہ ہے کہ قرآن نے ۳۲: ۵۲ (پروے کی جانب صرف ایک موقع پر صاف صاف اشارہ کیا ہے۔ دوسرے مواقع پر وہ "حیا" اور زیورِ راست کے چھپانے کی ہدایت کرتا ہے۔ دوسری آیات قدیم عرب کی سماجی برائیوں کی طرف اشارہ کرتی ہیں اس لیے وہ اس زمانہ اللہ سماج سے تعین رکھتی ہیں۔ انہیں عام اور پابند بنانے والے احکام کی جگہ نہیں دی

جاسکتی۔ مردانہ عورت کے متعلق جو قرآنی آیات نازل ہوئی ہیں ان کا مقصد صرف احترام اور آداب کی تعلیم ہے۔ اسلامی ہند میں مروج پردہ نسبتاً زمانہ قریب کی دہائی
 اچھی معلوم ہوتی ہے۔ سستی فقہ کے فتوؤں کا یادگار مجبورہ فتاویٰ عالمگیری جو راسخ العتید
 شاہنشاہ اورنگ زیب کے حکم سے سترہویں صدی کے اختتامی عقد میں مرتب
 ہوا تھا، عورتوں کو غنیمت مردوں کے سامنے، اپنے ہاتھ اور چہرہ کو بے پردہ رکھنے
 کی اجازت دیتا ہے۔ جو کچھ بھی منسید اور کام کا مواد قدیم کتب احادیث یا فقہ سے
 ہاتھ لگ سکا اس کے حوالہ سے ممتاز علی نے یہ استدلال کیا ہے کہ عورتوں کو زبردستی
 نقاب پہننے پر مجبور کرنا صریح نا انصافی مذہبی قانون کے خلاف اور اخلاقی طور پر بھی نازیبا
 ہے۔ اگر اس دلیل کو فرید وسیع کیا جائے اور کہا جائے کہ ہندوستان میں عورتوں
 کو سماج کے ناپسندیدہ عناصر کی جیسے دستیوں سے محفوظ رکھنے کے لیے
 پردہ ضروری ہے تو اس کا حل یہ نہیں ہے کہ بے گناہ جماعت کو بلا وجہ
 قید کا مستوجب قرار دیا جائے بلکہ مناسب طریقہ کار تو یہ ہے کہ زیادتی کرنے
 والے سماج دشمن عناصر کے خلاف تعزیری اقدام کیا جائے۔

بحث پرانے بحث کے لیے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ عورتوں کی آزادی
 سے اخلاقی میادوں میں ڈھیل پڑ جانے کا خطرہ ہے، کم سے کم ہندوستان کی
 مسلم معاشرت کے مجبوری دور میں اس کا اندیشہ موجود ہے۔ ممتاز علی اس
 کو فطرت کے قانون اور نتیجتاً مذہب کے خلاف سمجھتے ہیں۔ اگر خدا نے عورت
 کو آزاد اور مساوی درجہ پر پیدا کیا ہے تو مخالف جنسوں کے مابین خالص اخلاقی
 رشتوں اور خاندانی اداروں کے تحفظ کی ذمہ داری بھی اس کی اپنی ہے۔ ایک
 تعلیم یافتہ عورت، ناجر بہ کار، غیر تعلیم یافتہ اور پانگندہ ذہن براہ کلمہ تقابوں کے
 مقابلہ میں اپنا تحفظ بطریق احسن کر سکتی ہے جسے اب تک خود اعتمادی پیدا کرنے
 اور اپنی نگہداشت کرنے کا موقع نہیں دیا گیا ہے۔

تو انہی ازدواج میں مکمل اصلاحات ہونا چاہئیں۔ بڑوں کی طرف

سے ملے کی جانے والی شادیاں تباہ کن ہوتی ہیں اور کم سنی کی شادیاں جو والدین
 زبردستی پر بندھے عدم تحفظ کر ڈالتے ہیں، غیر انسانی ہیں۔ شادی کی بنا محبت اور فطری
 انتخاب پر ہونی چاہیے جو مرد کی طبع و عورت کا بھی پسند الٹی حق ہے۔ اس
 انسانی اصول سے کسی صورت میں بھی انحراف تیار کنی اسلام کے مختلف معاشروں
 کے رواجی قوانین میں فقہاء کی قانونی رخنہ اندازیوں سے ناجائز فوائد حاصل کرنے
 کے مترادف ہے اور دور موجودہ کے مسیادوں کے مطابق غیر انسانی اور غیر اخلاقی
 ہے۔

حواشی

۱۔ خطبات، ص ۶۰۴ -

۲۔ تہذیب الاخلاق iii - ۸۴، خیر الدین پاشا کی اقوام المساک نے (یونٹ ۱۸۶۰-۶۸) سید احمد خاں کے دل و دماغ پر اپنے دوسرے نظریے سے بہت قوی اثر ڈالا۔ اسلام میں کوئی ایسی شے نہیں ہے جو موجودہ سائنس کے متضاد ہو، اور جدید پسندی کی ہیئت اور نفیات کو اپنائے بغیر مسلم سماج شرہ پارہ پارہ ہو کر ناپید ہو جائے گا۔ شیخ احمد قندری کی انگلستان اور انگریزی مسند زندگی کی موافقہ روئیداد، شمال مغربی مروجہ کے ایکو کیشن ڈ پارٹمنٹ کے نصاب میں شامل تھی۔

۳۔ تہذیب الاخلاق (جز ۱) ص ۴۴ - ۴۵

۴۔ رسائل - (۱۹۱۸ء - ۱۹۰۹ء) ص ۲۲۳ تا ۲۲۶

۵۔ تہذیب الاخلاق (جز ۱) ص ۱۰۵ - ۱۲۴ اور دیگر ادراک -

۶۔ تحقیق الجہاد ص ۲۰۲ تا ۲۱۲

۷۔ رسائل - ص ۴۴ - ۴۳ ۱۱۲

- ۱۱۔ سید احمد خاں، تفسیر (ii) ۶۰، چراغ علی، تہذیب الاخلاق (// ۱۳۴۱ تا ۱۳۵۰)
- ۱۲۔ پروپونڈ ریٹائل، نیگل اور سوشل ریفرنس ان آؤمن ایپار (۱۸۸۳ء) ص ۱۲۸
- ۱۳۔ ولی اللہ، محبت، ص ۲۸۱ تا ۲۸۴، چراغ علی، رسائل ص ۹۹
- ۱۴۔ تحقیق الہیاد، ص ۷۸۔
- ۱۵۔ زمانہ غلط سے چراغ علی کی تصنیف انگلینڈ کے لیے مقدم ہے جس مسئلہ پر اس کا تعلق کرتا ہے Muhammadanische Studien (۱۸۸۹ء - ۹۰) ص ۱۳۲، نیز دیکھیے لے گنولم کی "دی ٹریڈیشن آف اسلام" (آکسفورڈ ۱۹۲۳ء) ص ۹۴ تا ۹۷۔
- ۱۶۔ پروپونڈ... ریفرنس (Proposed Reforms) ص ۱ تا ۱۱ تا ۱۱۱
- ۱۷۔ ایضاً ص ۱۰ - ۱۲۔
- ۱۸۔ ایضاً ص ۱۷ تا ۱۸
- ۱۹۔ ایضاً ص ۱۷ تا ۱۸
- ۲۰۔ ایضاً ص ۱۷ تا ۱۸
- ۲۱۔ تحقیق الہیاد، ص ۱۸۷ - ۱۸۸۔
- ۲۲۔ دفع الزام فی غزوات الاسلام (دکن نمبر ۱۸۷۴ء)، رسائل ص ۲ - ۵
- ۲۳۔ تحقیق الہیاد، ص ۱ - ۱۲، ۲۰ تا ۲۹، ۱۳۷
- ۲۴۔ دیکھیے اسی کتاب کا باب دوم اور تہذیب الاخلاق (ii) ۵۳ - ۵۶ اسید محمد عسکری، حقیقت الاسلام کا پور (۱۸۷۴ء) ص ۱۳
- ۲۵۔ تہذیب الکلام (حیدرآباد ۱۸۷۸ء)، مجموعہ روایات اسطریقاتی و تاریخی (حیدرآباد ۱۹۱۸ء)
- ۲۶۔ رسائل ۳۵ تا ۳۹، ۵۹، ۱۵۱، ۱۶۰ تا ۲۰۵، تہذیب الاخلاق (ii) ۵۱ - ۵۴۔
- ۲۷۔ پروپونڈ ریفرنس... (Proposed Reforms) ۱۱۲ - ۱۱۳، رسائل ص ۲۳۸ - ۲۳۹
- ۲۸۔ (i) ص ۱۱۵ - ۱۱۸، (ii) تہذیب الاخلاق ص ۲۶ - ۲۷۔
- ۲۹۔ محمد امین زبیری، حیات حسن (۱۹۳۲ء) ص ۱۰۲ - ۱۰۴۔
- ۳۰۔ منٹو پیپر، نیشنل لائبریری آف اسکاٹ لینڈ اس مسئلہ پر نئی روشنی ڈالتے ہیں۔

۱۲۹۔ سپاس نامہ کا متن اور شٹو کا جواب دیکھیے جبرجہاد گزاری ۱۸۵۷ء-۱۹۳۷ء (۱۹۵۸ء) ضمیمہ ۱۶۔

۱۳۰۔ زیریں، ص ۱۸۹:

۱۳۱۔ تہذیب الاخلاق، ۲۱۸۰-۲۲۲

۱۳۲۔ ایضاً، ص ۲۲۰، ۲۲۰-۲۲۹، ۳۲۹-۳۳۹

۱۳۳۔ ایضاً، ص ۱-۳

۱۳۴۔ ایضاً، ص ۳۰، ۳۶-۳۷

۱۳۵۔ ایضاً، ص ۱۰۵-۱۵۷، ۲۲۸

۱۳۶۔ ایضاً، ص ۵۸-۵۹

۱۳۷۔ ایضاً، ص ۲۵۱ تا ۲۵۳

۱۳۸۔ ایضاً، ص ۶۳-۶۵، ۱۰۳ تا ۱۰۸

۱۳۹۔ ایضاً، ص ۶۸-۶۹، ۱۵۹، ۱۶۲

۱۴۰۔ ایضاً، ص ۲۵-۲۷، ۶۶-۱۰۳

۱۴۱۔ ایضاً، ص ۶-۷، ۱۱۳

۱۴۲۔ میں ان کے بیٹے، مشہور ڈرامہ نگار، امتیاز علی تاج کا ممنون ہوں کہ انہوں نے نہ صرف کے دیوبند اور سید احمد خاں کے ساتھ تعلقات کے متعلق معلومات بہم پہنچائیں۔ امتیاز علی ایک زمانے میں عیسائی مبلغین کے زیر اثر بھی آگئے تھے۔

۱۴۳۔ حقوق نسواں (لاہور ۱۸۹۸ء) ص ۵-۷

۱۴۴۔ ایضاً، ص ۷-۳۳

۱۴۵۔ ایضاً، ص ۳۰-۴۱

۱۴۶۔ ایضاً، ص ۴۴ تا ۵۲

۱۴۷۔ ایضاً، ص ۵۷ تا ۵۹

۱۴۸۔ ایضاً، ص ۶۴-۷۹

۱۴۹۔ ایضاً، ص ۹۳-۹۴

۱۵۰۔ ایضاً، ص ۱۰۵ تا ۱۱۹

اسلامی تاریخ کے زاویے

داخلی سمت: شبلی نعمانی

سید احمد خاں علی گڑھ میں سائنسی تعلیم اور مذہبی تعلیمات کے مابین جو تعلق قائم رکھنا چاہتے تھے اس کے لیے کالج میں روایت پسند علمائے دین کا تقریر ضروری تھا۔ چنانچہ ان میں سب سے زیادہ ممتاز شبلی نعمانی (متوفی ۱۹۱۶ء) تھے۔ قدامت پسند کلاسیکی اسلامی علوم میں تبحر رکھنے کے باوجود مغربی متیشرقیین کے فیضان اور دعویٰ ہائے مبارزت و چیلنج کے سلسلے میں وہ کھلے دل و دماغ کے مالک تھے۔ سید احمد خاں کے برعکس بین الاسلامیت کا نظریہ ان کے لیے پرکشش تھا۔ انہوں نے ۱۸۹۲ء میں استنبول کا سفر کیا اور سلطان عبدالحمید دوم نے ان کو ایک تمغہ بھی عطا کیا۔ دمشق میں وہ نقش بندی سلسلہ کے صوفیوں سے متعارف ہوئے جو خالد الکروسی کی نسبت سنوک سے خود کو صوفیائے ہند مولوی غلام علی اور مرزا مظہر جان جاناں کے فتنہ کرتے تھے۔ سید احمد خاں کے رفیقوں میں شبلی سب سے پہلے شخص تھے

جنہوں نے داستانِ شخصیت کے حامل جمال الدین افغانی کے شریک کار اور شاگرد شیخ محمد عبدہ سے قاہرہ میں ردِ البطل پیدا کیے۔ سید احمد خاں کی حوصلہ افزائی سے شبلی نے اردو میں اسلامی تاریخ نویسی کی روایت قائم کی لیکن انہوں نے بھی اسے ایسے اسلام کا گہرا قدامت پسندانہ رنگ دیا۔ انہوں نے جو مہاجرات قائم کیں وہ ہمیشہ مجموعی روایتی اسلامی وقائع نگاری سے مرکب تھیں۔ ان کی تاریخی تصانیف کا زیادہ تر حصہ بنیادی طور پر سوانحی ہے۔ ان کے نزدیک تاریخی اسلام میں افراد زیادہ توجہ کے مستحق ہیں۔ وہ تابندہ ہستیاں جن کے وجود سے روشنی پھیلتی ہے اور جو تاریخ کی نشرومنامیں کارہائے نمایاں انجام دیتے ہیں، وہ اسلامی تاریخ کی چند کلیدی ترقیوں پر خاص توجہ دیتے ہیں جن میں رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ اور حضرت عمرؓ کے سوانحِ حیات شامل ہیں۔ علمِ کلام کو وہ صحیح مواد کا سرچشمہ اور ترقی پذیر قدامت پسند عقلیت کے لیے طاقتور ذریعہ سمجھتے۔ اور فارسی شاعری کو غیر عرب مسلمانوں کے جذباتی تجربات کا داخلی عمل سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک مذہبی قائدین (یا کارلائل کی اصطلاح میں اسلام کے ہیرو) ان خاص رجحانات کے حامل اور نمائندہ تھے۔ ان میں امام الغزالی، امام ابو حنیفہ، الامامون اور مولانا رومی شامل ہیں۔

اگرچہ انہیں مغربی مستشرقیت، میں اسلام کے خلاف پوشیدہ رو کی موجودگی پر سخت اعتراض تھا لیکن وہ جدید مسلم ہندوستان کے مورخین میں پہلے شخص ہیں جنہوں نے مغربی علم و فضل کو خراجِ تحسین پیش کیا کہ جس نے اسلام کی ثقافتی اور مذہبی سرچشموں کے متعلق مستقیم و تجسس اور اسے تلاش، جمع و مرتب کیا، منظومات کی تدوین کی اور مطالعہ اسلام کے لیے ایک تاریخی اور سائنٹیفک تناظر قائم کرنے کی کوشش کی۔ یونانی علوم کے تحفظ کے سلسلے میں عربوں کی مساعی، ان علوم کی روشنی کو مغربی یورپ تک پہنچانے میں عربوں کا حصہ اور خاص طور پر حقیقی صداقتوں کی تلاش میں ان تک کوششوں کو سامنے لائے۔ وہ معارف العلوم الاسلام (انسائیکلو پیڈیا آف اسلام) کے منصوبہ کے مؤیدین میں سے تھے اور انہیں اس کا قلع تھا کہ ان کے

مقابلے میں ہندوستانی علماء کی خدمات بہت کم ہیں۔ وہ "مستشرقین کی بین الاقوامی کانگریس" کی تنظیم اور کام سے بہت متاثر تھے اور ۱۸۹۹ء میں روم میں منعقد ہونے والے اجلاس میں شرکت کی تدبیر کر رہے تھے۔

مغربی مستشرقیت کی بارزاندہ دعوت (چیلنج) جس سے وہ کبھی جوش میں آجاتے اور کبھی ناراض ہو جاتے تھے، اس کا اندازہ ان کی اپنی تصنیف "سیرۃ النبیؐ کے متن سے لگایا جاسکتا ہے جو اگرچہ اُن کی انتہائی فعال زندگی کی آخری اور نامکمل تصنیف تھی، اُن کے اپنے خیال میں ان کے سب کاموں میں سب سے زیادہ اہم تھی مغربیوں کے پیغمبر اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کی حیات مبارکہ کے مطالعہ جات اُن کے خیال میں متعصبانہ تھے۔ وہ اس بات سے بہت زیادہ پریشان تھے کہ مغربی تعلیم حاصل کرنے والے مسلمان نوجوانوں کا ان مغربی تصانیف سے متاثر ہوتا لازمی تھا، کیونکہ اپنے منقیدی شعور و فہم کے ساتھ، بنیادی عربی مآخذ تک ان کی رسائی ممکن نہیں تھی۔ ان کے فائدے کے لیے انہوں نے کلاسیکی روایت میں سیرت پاک کے ابتدائی مواد کو لا اوریانہ انداز میں دیکھنے اور پرکھنے کے نئے عنصر کا اضافہ کیا اور اس کے بعد سیرت کے ابتدائی ادب میں جو قابل اعتماد عناصر ملے ان کی بالترتیب درجہ بندی کی۔ ان میں وہ احادیث صحیحہ شامل تھیں جن کی اسناد حضرت علیؓ، حضرت انسؓ یا حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور عمرو بن العاصؓ سے متعلق تھیں، دستاویزات مثلاً صلح حدیبیہ جن کے متعلق ان کو اصرار ہے کہ وہ ضرور لکھی گئی ہوں گی اور ابتدائی زمانہ کے مؤرخین کو یقیناً دستیاب ہوئی ہوں گی، وہ مکتوبات جو پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) نے بیرون جات کے شاہنشاہوں اور حکمرانوں کو ارسال کیے اور جنہیں وہ مغربی مؤرخین کے برعکس درست اور صحیح سمجھتے تھے اور تقریباً پندرہ سو صحابہ کرم کے اسما سب شامل تھے۔ سید احمد خاں کی طرح انہوں نے واقعہ کے انسانی مواد کو زیادہ تر محرفہ اور جعلی قرار دے کر مسترد کر دیا اور ان کے برخلاف اور اس کے باوجود کہ مالک بن انس نے ان کے خلاف فیصلہ

دیا تھا۔ وہ ابن اسحاق کی سند کو مقابلہ قابل اعتماد قرار دیتے ہیں۔ ان آراء کی روشنی میں شبلی آخری تجزیہ میں جدیدیت سے متاثر روایت پرست کے روپ میں سامنے آتے ہیں۔ وہ جدید پسندوں کے اس میار سے متفق ہیں جس پر احادیث کی صحت کو پرکھنے کے لیے مؤخر الذکر مقرر تھے، نیز راویوں کی تعداد پر زور دینے کے بجائے وہ کسی فرقے کے متن کی مقلدانہ پرکھ پر زیادہ زور دیتے تھے، لیکن شبلی اس عقیدت پسندانہ تحلیل کے اصول کو بدست طرازی سمجھنے کے بجائے خود قرآن میں اس کے موجود ہونے کے قائل تھے۔ ان روایات میں جو بلاشبک شبہ مسموئی اور جعل ہونے کے باعث مسترد کی جاسکتی ہیں، شبلی ان مدنیوں کو بھی شامل کر دیتے ہیں جو خلاف عقل یا ایمان و اخلاق کے شتم اصولوں یا فطرت انسانی اور مشاہد کے خلاف تھیں اور ان کو بھی جسناد سنرا کے متعلق مبالغوں سے پر تھیں۔ ان کو بھی جو قرآن یا دوسری قابل اعتماد روایات حتیٰ کہ متقدم فقہاء کے متفقہ اجماع کے خلاف تھیں۔ ان کو بھی بن سے سنجیدہ انداز و تار کو ٹھیس پہنچتی تھی؛ نیز وہ احادیث جو علاج معالجہ سے یا مستقبل کے حالات کی پیش گوئیوں سے تعلق رکھتی تھیں۔ یا پھر وہ جو تاریخی لحاظ سے غیر معتبر تھیں اور وہ بھی جن کی زبان، انداز بیان اور مواد لغو اور مبتذل تھا۔

رسول پاک (صلی اللہ علیہ وسلم) کی حیات طیبہ کے نہ ابتدائی مآخذ اور نہ اہل یوروپ کے مستنبط نتائج قابل اعتماد تھے کیونکہ ازل الذکر زبانی بیان کی ہوئی تمام حکایات کی غیر نفاست نہ خوش اعتمادی کا نتیجہ تھیں اور مؤخر الذکر کی نرابی یہ تھی کہ وہ اس مقدمہ سے آغاز کر کے افعال اور قصص کے فرضی محرکات مہیا کرنے کی دوسری انتہا تک پہنچ جاتے تھے اور منقول تاریخی مواد پیش کرنے سے معذور تھے۔ اس لحاظ سے قدیم اسلامی تاریخ نویسی نے نویں صدی سے لے کر بن بنی مین راستہ اختیار کیا؛ اور بے شک مفروضات اور قابل اعتراض خوش اعتقادیوں کی استاؤں سے گریز کیا۔ وہ منہجی اسلامیین کو تین وسیع گروپوں میں تقسیم کرتے ہیں: نام مورخین جو عربی سے نا آشنا ہیں اور ثانوی ذرائع پر انحصار کرتے ہیں اور جو بہ ظہر اس مجبوری کے، گجمن کی طرح، کس حد تک حریت پسندی اور سبے لاگ مردضیت حاصل کر لیتے ہیں؛

دوسرے عربی و آل جو سیرت مبارکہ سے ناواقف ہونے کے باوجود اس پر تبصرہ کرنے کی جرأت کرتے ہیں، تیسرے پالمسور اور اسپرنگر جیسے وہ عیسائی مناظرہ باز ہیں جنہوں نے ابتدائی سیرت پاک کے ادب کا غائر مطالعہ تو کیا ہے لیکن چونکہ انہیں اپنے مذہب کے تبلیغی کام سے بھی شغف ہے اور اپنی تبلیغی خود نمائی بھی مقرر نظر ہے، اس لیے ان کی ترجیحات میں جذباتی لوث کے باعث معاندانہ رنگ جھلکتا ہے۔ شبلی نے امتداد سیرت کے چار اصول مقرر کیے ہیں۔ اول یہ کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ کے متعلق قرآن جو کچھ بیان کرتا ہے اسے مغز اور دوحِ حقانی سمجھنا چاہیے۔ دوسرے یہ کہ صحاح ستہ میں جو شہادت ملتی ہے اور بالخصوص بخاری شریف میں جو روایتی مواد ملتا ہے اسے، ادب سیرت میں، دوسرے یکساں روایتی مواد پر مقدم حاصل ہونا چاہیے۔ ابتدائی کاغذ میں ابن اسحاق، ابن سعد اور طبری ہی اس قابل ہیں کہ جن پر ایک حد تک اعتماد کیا جاسکتا ہے، اور بقیہ کو چھوڑ دینا چاہیے۔ یہ کوشش بھی ہونی چاہیے کہ غیر انتقادی ادب سیرت کی اغلاط کو اور مغربی مؤرخین کے انتہائی نظری مفروضات کو درست کیا جائے۔

اگر پیغمبر اسلام کی حیاتِ طیبہ، شبلی کے نزدیک، عقیدہ، اصول و عملیات اور اسلامی اخلاقیات کے لیے کلیدی اہمیت کی حامل تھی تو غلیفہ دوم حضرت عمرؓ کی زندگی اسلامی نظام مدنی، اقتصادی، تعلیمی اور عسکری مسلمانوں کے پہلو بہ پہلو زندگی گزارنے کے اصول کی بنیاد قائم کرتی ہے۔ حضرت عمرؓ کے اسلامی قانون اور انتظامی اداروں کی ترتیب کے سلسلہ میں شبلی کا مدیہ انبیاء اور اولیاء کی سوانح عمریوں لکھنے والوں کا سا ہے اور اس ضمن میں تمثیلی حکایات پیش کرنے کی دلچسپی سے ان کی کمزوری ظاہر ہوتی ہے جسے انہوں نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ کے سلسلے میں سخت ناپسند کیا ہے۔ ان کی خاص توجہ حضرت عمرؓ کو اسلامی عدل اور ہمہ جہت بہبود کا مثالی نشان و علامت ثابت کرنے کی جانب رہی۔ طلبہ حین اور حضرت عمرؓ کے دوسرے عصر حاضر کے سوانح نگاروں کے مقابلے میں شبلی حیرت انگیز قوتِ تجزیہ کے مالک نظر آتے ہیں گو اسی قدر،

تاریخی تناظر کے شعور کا وہ اظہار نہیں کرتے۔ وہ حضرت عمرؓ کے دورِ خلافت میں اسلامی ریاست کی ساخت کا جو خاکہ ہمارے سامنے رکھتے ہیں، دوسرے سوانح نگاروں جی کہ ہمدرد شیعہ مؤرخوں مثلاً امیر علی کے برعکس، جو بھی غیر موافق مواد یا نتائج سامنے آتے ہیں ان پر زور دینے میں تامل نہیں کرتے۔

شبلی کے تاریخِ نبیہ نہ تناظر میں خاص طور پر حساس موضوعات جس پر غور فرمایا نہ اردکانظر آتا ہے وہ غنیمتِ مسلم باشندوں سے سلوک کا ہے۔ انہوں نے اسلامی حکومت کے تحت غیر مسلموں کے تحفظ کے نظریہ کے نشوونما کا آغاز ۶۲۹ء کے صلح نامہ بنجران سے کیا ہے جس میں اسلامی ریاست اور اس کی غیر مسلم رعایا کے مابین حقوق و ادوارِ اخلاقی و تمدنیوں کی نشاندہی کی گئی ہے مثلاً بیرونی حملہ آوروں سے ان کی حفاظت، ان کی مذہبی رسومات اور ان کے قیس کے افعال میں غنیمتِ مسلمت، ان کے جان و مال اور تجارتی مقابہات کی حفاظت کی ضمانت اور زمین کا محصول معاف کر کے جزیہ کا وصول کیا۔ بعد میں مسلمان حکمرانوں نے جو امتیازی قانون یا دستور جاری کیے یا فقہاء اور سیاسی مفکرین نے جو سنارشات پیش کیں وہ محض ذاتی نوعیت کی تھیں۔ بہر حال تاریخی اسلام میں قانونِ فوجداری مسلم اور غیر مسلم دونوں کے لیے ایک ہی رہا۔ کسی غیر مسلم کی غیر منقولہ جائداد کا کسی مسلمان کا خریدنا یا اپنے قبضہ میں لے لینا حضرت عمرؓ نے اپنے دور میں ناجائز ہی رکھا اور اس عمل کے اجرا میں بنجران کے صلح نامہ کی روایت اور روح کا رفرط تھے۔ اس حکمتِ عملی کے جواز کے متعلق شبلی کا استدلال یہ ہے کہ اس کی قانونی حیثیت امام ابو یوسف کے اس فتویٰ سے مسلم ہو گئی کہ مسلمان حکمران زمینوں کو ان کی زمین سے بے دخل نہیں کر سکتے اور جب کہیں اس اصول سے انحراف کیا گیا تو اس پر سخت محاکمہ کیا جاتا ہے۔ مغربی مؤرخین کے اس الزام کے خلاف کہ عیسائیوں کو نئے گرجے بنانے کی اجازت نہیں تھی شبلی کا کہنا یہ ہے کہ عبداللہ ابن عباس کی شہادت کے مطابق یہ پابندی پہلے محدود تھی اور اس لیے غالباً بعض ایسے مسلم شہروں سے متعلق تھی جو مسلمانوں کی نوآبادیاں تھیں، مثلاً کوفہ، جہاں سرے سے کوئی غیر مسلم موجود نہیں تھا۔

اور یہی وہ بستیاں تھیں جہاں عیسائیوں کو گرجا بنانے کی اجازت نہیں تھی۔
 واپس ایسے شہروں میں، جہاں عیسائیوں سے معاہدے ہو چکے تھے، وہاں مذہبی
 آزادی کی جو ضمانت دی گئی تھی، اس کا پورا احترام نہ نظر ہوتا تھا۔ بعد میں عیسائیوں
 کو خاص اسلامی شہروں مثلاً قاہرہ میں نئے گرجے بنانے کی اجازت دے دی گئی
 تھی۔ فقہ اسلامی کی رو سے ایک عیسائی کو گرجا بنانے کے لیے وصیت کرنے کی
 اجازت تھی لیکن ایک مسجد بنانے کے لیے ورثہ چھوڑنے کی اجازت نہ تھی۔

شبیل اس تاریخی حقیقت ثابت کو بطور عملی حقیقت تسلیم کرتے ہیں کہ تاریخ میں
 کسی سلطنت میں محکوموں کو ماکول کے مساوی حقوق کبھی نصیب نہیں ہوئے۔ اسلام
 سے پہلے کی تہذیبوں میں منقوع اقوام کے ساتھ جانوروں کا سا سلوک روا رکھا جاتا تھا اور
 اسلامی سلطنت کو کم سے کم یہ برتری حاصل تھی کہ وہ متعلق زیادہ رفاہی اور یک جہتی
 کی حامل تھی جس کی نظیر کسی قدیم وسطی یا جدید معاشرہ میں کہیں نہیں ملتی۔ امتیازی بائیس
 پست وجہ کے متعلق جو قانونی تحریریں ملتی ہیں ان کے متعلق شبیل کی یہ رائے ہے کہ وہ
 المتوکل (۸۴۷ - ۸۶۱) ایسے حکمرانوں کی مذہبی حکمت عملیوں کے منصوبوں کے تحت
 وجود میں آئیں جنہوں نے عقلیت پسند مستزین کو بھی سزائیں دیں۔ عمر اول یا عمر ثانی نے
 جو امتیازی کارروائیاں کیں وہ ان کی اپنی ہونہ تھیں جو ضرورتاً برصغیر کے کاروائی گئیں، جن
 کی مستحکم اجازت نہیں دیتا۔ لہذا اصولی طور پر وہ اسلامی نہیں ہیں۔ پیشاب اسلام
 صلی اللہ علیہ وسلم کے وفد میں مدینہ کے یہودیوں کے ساتھ جو کارروائیاں ہوئیں وہ تاریخی
 صورت حال کے تحت تھیں اور جنہیں زمانہ مابعد کے نظام سیاست میں ان کی کوئی شرعی
 اہمیت نہیں تھی۔ اسلام میں غنیہ مسلمانوں کے ساتھ روابط اور رفاہی، موقع اور مسلسل
 اور کسی اسلامی ریاست کے ساتھ صلح و آشتی اور عداوت کے پیش نظر تبدیل ہوا
 کرتے تھے۔ نئی امتیہ اور عہد نامے کے زمانے میں نامور یہودی اور عیسائی دانشوروں
 یا عمال سلطنت کی جو سرپرستی کی جاتی تھی اور اعلیٰ مناصب عطا کیے جاتے تھے وہ
 ان مراتب اور ترقی کے بدرجہا برتر و بہتر تھے جو یورپی نوآبادیوں کی انتظامی حکومتیں

مقامی قوموں کے متنازعہ افراد کے ساتھ روادار کھتی تھیں۔

جزیرہ کے متعلق ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ ایک ساسانی محصول تھا جو فوجی اخراجات پورا کرنے کے لیے لگایا گیا تھا اور غالباً سب سے پہلے نوشیروان نے عائد کیا تھا۔ یہ محصول نیز ساسانی سلطنت کے تمام حاصل حضرت عمرؓ نے فتح فارس کے بعد بدستور جاری رکھے۔

جہاد کے لیے عسکری خدمت، جو شبلی کے نقطہ نظر سے ہمیشہ دفاعی ہوتی ہے، ہر مسلمان کے لیے لازمی ہے۔ اس لیے مسلمانوں کو جزیرہ سے مستثنیٰ رکھنا منطقی طور پر جائز ہے کیونکہ جس نے صرف مدافعتی جنگوں کے سارے سامان مستیا کرنے کے لیے لگایا جاتا ہے اور چونکہ اس کا زیادہ تر عمل حصہ مسلمانوں کے ذمہ ہوتا ہے اور غیر مسلم اس سے مستثنیٰ ہوتے ہیں لہذا جزیرہ مؤخر الذکر سے وصول کرنا جائز ہے کسی مسلم سلطنت کی حفاظت اور دفاع کے لیے غیر مسلموں سے فوجی خدمت لینا سراسر ظلم ہے لیکن سلطنت کے شہری ہونے کے باعث شریعت اسلامی کی رو سے ان کا تحفظ ریاست کی ذمہ داری ہے اور یہ مناسب ہے کہ وہ صرف سرمایہ دار سے اس خدمت کو بجا لائیں۔ وہ غیر مسلم جو برضا و رغبت عسکری خدمت انجام دینے کے لیے آمادہ ہوتے تھے، ان کو اس کی اجازت تھی اور وہ حسبِ ذریعہ سے مستثنیٰ کر دیے جاتے تھے۔

اور آخر میں شبلی جزیرہ کا اخلاقی جواز یہ پیش کرتے ہیں کہ آبادی کے وہ افراد جو سلطنت کی مدافعت میں عسکری خدمات انجام نہیں دیتے اور برائے نام مال مدد کرتے ہیں، وہ مسلمانوں ہی کی طرح زکوٰۃ عامہ کے اداروں سے مستفید ہوتے ہیں۔ مزید برآں غیر مسلم زکوٰۃ سے بھی فائدہ اٹھاتے ہیں جو صرف مسلمان ادا کرتے تھے لیکن جس سے بقول امام سیف، حضرت عمرؓ نے عیسائیوں اور یہودیوں کو بھی حصہ پانے کا حق دار قرار دیا تھا۔

نیدا احمد خاں کے برعکس شبلی نے بدیدہ پسند معنوی نہیں تھے؛ ذہنی طور پر ان کا تعلق دورِ متوسط سے تھا لیکن یورپ کے سائنسی نظریے سے پیدا شدہ اذعان کے مقابلہ میں عاقلانہ جوابات کے ذریعے مصالحت کے لیے تیار رہتے تھے۔ وہ عقل اور کسی حد تک

فطرت (نیچر) کے متعلق بھی خود فکر کرتے تھے لیکن ان کے نزدیک عقلیت پسندی اور دور متوسط کا مسلم علم کلام کم و بیش مترادف ہیں، ان کا جامعہ تاریخی نقطہ نگاہ یہ ہے کہ علم کلام کا وہ حصہ جو دسویں سے تیسرے صدی ہجری تک اثر انداز رہا اسے آج بھی ویسا ہی موثر ہونا چاہیے کیونکہ کسی تصور کے عمل کی صحت اور واقفیت امتداد زمانہ کے ساتھ تبدیل نہیں ہو جاتی۔ غالباً علم کلام کے کلاسیکی تصورات کو اس دور اور وقت کے تقاضے کے مطابق جدید و قابل فہم اصطلاحات میں از سر نو بیان کرنا چاہیے۔ کلاسیکل مسلم علم کلام کی دو بنیادی، مختلف انواع میں امتیاز کرنا چاہیے۔ ایک وہ نوع جو یونانی فلسفہ کی روک تھام اور پیچیدگی قبول کرنے کے لیے وجود میں آئی اور دوسری وہ نوع جو مختلف اسلامی مذہبی مکاتیب کے باہمی اختلافات اور تنازعات کی حامل ہے۔ شبلی کو صرف پہلی نوع سے دلچسپی ہے جس میں مطالعہ کا وسیع میدان موجود ہے اور جو دور جدید کی آزادی فکر کے صدقات و اثرات کو جذب کر سکتی ہے۔ اشعری علم کلام کی جو خصوصیت افزا نشوونما ہو رہی تھی اس وجہ سے نہیں رکی کہ اس کے اندر کوئی موروثی دانشورانہ سقم تھا بلکہ یہ تیسرے صدی میں منگولوں کی بدست بے دریغ تاخت اور خارجی دباؤ کا اثر تھا۔ اس کی از سر نو تشکیل کی ضرورت ہے اور الماسون (۸۱۳ - ۸۳۲ء) کے دور سے جہاں اسے اظہار رائے کی آزادی تھی، اس کا ناما بانا بھڑنا چاہیے۔ دانشورانہ اظہار خیال کی آزادی، جو عباسیوں کے دور میں تھی اور جس کا انوسنتاک انجام المتوکل (۸۴۶ - ۸۶۱ء) کے دور میں ہوا، مسلم تاریخ میں علم کلام کا سب سے عظیم تحفہ تھا۔ اگرچہ الماسون کے زمانے میں بھی اس کے اپنے محدودات تھے، کیونکہ اس کا دائرہ صرف شرافیہ اور دربار تک محدود تھا جبکہ سخی سلطوں کے اہل الرائے غیر روادار ہی رہے۔ نہ وہ دوسروں کو آزادی افکار کی اجازت دیتے تھے اور نہ خود فکر آزاد کے قائل تھے۔ وہ ایک روایاتی ذہنی سلیم کے استہکام میں مصروف رہے جس میں بالآخر فقہی مکاتیب کی فتح ہوئی، اسلامی فلسفہ قانون میں صرف ایک امام ابوحنیفہ کی ذات ایسی تھی جو اسلامی فلسفہ قانون میں آزادہ روی کے

خلافت جو رد عمل ہو رہا تھا، اس سے مستثنیٰ ہیں بلکہ

بہر نوع یہ الغزالی ہیں جنہیں شبلی نیز سید احمد خان ازمنہ متوسط کے علم کلام اور موجودہ دور کے مذہبی تفکر کے قائلانہ اہمیت کے مابین خاص کڑی سمجھتے ہیں۔ شبلی الغزالی کو عالم دین سے زیادہ علم کلام کے منہجی عالم کے مقام پر پہنچانے کی کوشش میں خاص طور پر پیش پیش ہیں اور اسی لیے وہ الغزالی کے اس انکار پر زور دیتے ہیں جو غزالی نے اساسی اسلام سے بالکل غیر متعلق و غیر عاقلانہ تعذرات کے انبار کا کیا۔ ان کی پوری توجہ الغزالی کے اس اقرار پر مرکوز ہے کہ حیلہ افعال الہی خطا سے بری، عقل اور عدل پر مبنی ہیں اور اشعریہ کی اکثر کتابی اور ظاہری تاویلات کو وہ اسی لیے رد کرتے ہیں۔ جدید علم کلام کے لیے اسلامی دینیات کی از سر نو تشریح کے سلسلہ میں الغزالی کی شریعت اور طریقت کے امتزاج کی کوشش بھی خاص توجہ کے لائق ہے اور الغزالی کا اس اصول پر سخت یقین بھی کہ جب تک مسلمان شہادت (خدا کی وحدانیت اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر گواہی) پر ایمان رکھتا ہے، اس کو غیر مسلم نہیں کہا جاسکتا خواہ ایمان کی باریکیوں میں اس کے نقطہ ہائے نگاہ کتنے ہی ملحدانہ کیوں نہ ہوں۔ اس سے آزاد تفکر کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے۔ سید احمد خاں کے ہاں وجدان و وحی کی یگانگت کی اصل بھی شبلی کو الغزالی کے ہاں ملتی ہے۔

شبلی کے یہاں علم کلام فی الحقیقت منہاجیات کا درجہ رکھتا ہے جو اسلامی اذغانی (اعتقادی) اصول کی روح اور اہمیت کی اس طرح تفسیر و تشریح کرتا ہے کہ وہ بہ آسانی سمجھ میں آسکتی ہے۔ ان معنوں میں وہ اس امر کو تسلیم کرنے کی طرف بڑھتے ہیں کہ صوفی شاعر جلال الدین رومی متکلمین سے تعلق رکھتے ہیں۔ رومی کا علم کلام ان کے نزدیک یکجہر (Monolithic) یا مستقل نظام فلسفہ ہونے کی بجائے نظریہ جو ہر سیت سے قرین تر ہے۔ اس کی بنیاد اس انتخابیت پر ہے جو کسی بھی مذہب کے مکمل طور پر جعلی یا جھوٹا ہونے سے انکار کرتا ہے بلکہ ان کا خیال یہ ہے کہ مذاہب صداقت اور دروغ کے عناصر کے متناسب مرکب ہوتے ہیں۔ رومی کے اس عرفان کی بنیاد پر شبلی ایک

عنویت کی دریافت کے مدعی ہیں جو مادیت کو غیر مادیت سے اہم جسم کو روح اور عقل سے متمیز کرتی ہے۔ غیر مادیت اپنے محدود اور ساتھ ہی لامحدود وجود میں آسانی سے مادیت کے فہم میں نہیں آسکتی۔ غیر مادی وجود التلویہ یعنی خدا کا وجود ناگزیر اور لازمی ہے۔ وحی روحی اور انحرال مدنوں کے خیال میں حواس خمسہ ظاہر سے ماورا اور وجدان سے مشمل ہے۔ مسئلہ معاد اور علم ملائکہ سے متعلق جاننے کے لیے، جو اساسی اسلام سے قریب تر ہو، شبلی، سرسید کی نسبت روحی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ روحی ایک قانون فطرت پر یقین رکھتے ہیں اور ایسے ہی دوسرے قانون کے امکان پر بھی ہیں۔ انسان اپنے حواس خمسہ ظاہری کے ذریعے واقف نہیں ہو سکتا اور جو حواس خمسہ سے مدد رکھنے والے قانون کے ماورا ہے۔ مہجرات نہ تو رسالت کے ثبوت میں اور نہ ایمان والوں کے ماننے کی جانب راغب کرتے ہیں کیونکہ ان کا سارا زور ترغیب کی بجائے صرف جبر پر ہوتا ہے۔ روح، وحی کی طرح اخلاقی وجدان کے تحت کام کرتی ہے جو خیر کو شر سے متمیز کرتی ہے۔ روح انسانی کا ارتقاء بنیادی طور پر اخلاقی ہے جو روح حیوانی سے اس طرح ممتاز ہے کہ مؤخر الذکر کی راہ نہائی جہت کرتی ہے۔^{۱۵}

روح کی ارتقایت، ہندی اسلام کے لیے خاص دلچسپی کا باعث رہی ہے اور آغاز میں شاید ہندو فلسفہ سے مشابہت اور آواگون کی طرف مبہم اشارت کی وجہ سے اس کی غلط ترجمانی کی گئی۔ شبلی پہلے شخص ہیں جنہوں نے اسے ڈارون کی ارتقایت کے مد مقابل رکھنے کی کوشش کی۔ کچھ عرصے کے بعد اقبال نے اسے برگساں کی تنسیب ارتقا (Evolution Creatrice) کے ہم تہ بنا دیا۔ انیسویں صدی کی سائنس اور روح کے درمیان شبلی جو اور دوسرے عناصر مشترک پاتے ہیں وہ ہیں: مادہ، قوت، اتفاق کے اندر عقل، قانون عقل، ٹیلیوں کے حیاتیاتی جسم نامی میں موت و استبدال کے انحال کردار میں اتحاد۔^{۱۶}

مغرب کی جانب رخ: امیر علی

انیسویں صدی کے نصف آخر میں، جو برطانوی سامراج کا

دارالسلطنت تھا، حکومت وقت کے ساتھ موافقت و اطاعت شہنشاہی اور دانش میں مغربی ذہنیت کا حامل ایک آزاد مسلم ملک معرض وجود میں آیا جو عملی گڑھ تحریک سے الگ تھا لیکن ۱۸۵۷ء کے شرے میں وہ اس سے بلاشبہ متاثر ہو چکا تھا۔ اسلامی جدیدیت کے کلکتہ میسک کو آگے بڑھانے والوں میں خاص طور پر عبداللطیف خان کا نام آتا ہے جنہیں بعد میں کرامت علی جوہر کی حیثیت بھی حاصل ہو گئی۔ امیر علی موتوفی (۱۹۲۸ء) کرامت علی کے شاگرد اور ان ہی کی طرح راسخ العقیدہ شیعہ تھے۔ سید احمد خاں کے مغربی یورپ (۱۸۶۹ء - ۶۷ء) سے شہ پاکر وہ مزیدہ قانون کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے عازم انگلستان ہو گئے جہاں ٹیلر ان میں بیرسٹری کرنے لگے۔ اس سے انہیں متاثر کیرٹر بنانے کا موقع مل گیا اور وقت کے ساتھ ساتھ وہ کلکتہ میں چیف مجسٹریٹ، امپریل بمبلیٹو کونسل آف انڈیا کے رکن، اور بنگال کے نظام عدل میں عدالت عالیہ کے جج ہو گئے، اور بالآخر لندن میں پریوی کونسل کی عدلیہ کیٹی کے رکن بن گئے۔ اگرچہ وہ ہندوستان میں برطانوی اقتدار کے رکن رکن کی حیثیت رکھتے تھے اور اپنے آخری ایام میں لندن میں اعلیٰ منصب پر فائز تھے، جہاں برطانوی سیاسی لیڈروں سے ان کے بڑے قسری تعلقات تھے لیکن انیسویں صدی کے آخری عشروں اور بیسویں صدی کے ابتدائی عشروں میں وہ اسلام کے مصنف اول کے منظر پر رہنے والوں میں سے تھے، جیسا کہ عالی نے اشارہ کیا ہے کہ وہ مغربی اہل الرائے سے اسلام کی خدمت خواہیوں اور توضیحات میں اور اسلامی معاشرتی اور مذہبی خیالات کے ڈھانچہ کی از سر نو تعمیر اور جدید خیالات کی ترویج میں تیار و خال کے پیرو تھے۔ ہندوستانی سیاست میں مسلمانوں کی علیحدگی پسندی اور انڈین نیشنل کانگریس پر عدم اعتماد کے سوال پر دونوں ہم خیال تھے۔ انہوں نے ۱۸۸۵ء میں ایک 'مرکزی نیشنل محمدن ایسوسی ایشن' انہی مقاصد کے پیش نظر قائم کی جو 'انڈین پیٹریاٹک ایسوسی ایشن' کے تھے۔ اگرچہ دونوں تنظیمیں و ایک دوسرے میں ضم ہو سکیں اور نہ ایک مشترک نظام کا جز بن سکیں جس کا سبب غالباً امیر علی کی زیادہ متحاط قسم کی وفاداری تھی۔ وہ علی گڑھ تحریک کے انقلابی جوش سے بھی غاری تھے اپنے طویل اور بار آور وانشورانہ

کیمرجی میں امیر علی نے، جو سید احمد خاں کے بعد تین عشرے زندہ رہے، مارے کو
مسلمانوں کے جداگانہ انتخاب کی منظوری پر مجبور کرنے کے لیے آغا خان کا ہاتھ بٹایا^{۱۹}
اور انہوں نے بلا مقصد آغا خاں کے ساتھ مل کر واقعات کی مسلسل کڑی میں ایک فیصلہ کن
مقرر آفریں کر مارا دیا جس کے نتیجے میں ٹرکس گریڈ نیشنل اسمبلی نے ۱۹۲۴ء میں خلافت
کا خاتمہ کر دیا۔

ان کا اصل کام، یعنی تاریخ اسلام کو مغرب میں کچت کے لیے از سر نو مرتب
کرنا، بہر حال اپنی جگہ پر ہوتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ قابل لحاظ حد تک اثر انداز
ہوا۔ ان کی تصنیف اسپرٹ آف اسلام کے، جو انگلستان میں طبع ہوئی، ۱۹۲۲ء سے
۱۹۶۱ء تک نواٹیشن شائع ہوئے اور ان کی دوسری تصنیف شارٹ ہسٹری آف دی
سیرینسنز ۱۸۸۹ء اور ۱۹۶۱ء کے دوران تیرہ مرتبہ شائع ہوئی۔ ان دونوں کتابوں کے
اس سے بھی زیادہ گہرے اثرات برصغیر اور مصر کے مغربی تعلیم یافتہ مسلمانوں پر پڑے^{۲۱}
وہ اپنے راسخ شیعہ عقاید میں بہت پختہ تھے اور اسی بنا پر عجمہ علی گڑھ کے مؤرخوں
اور مفکروں سے مختلف تھے لیکن اس کے باوجود انہوں نے سنی تاریخی اسلام کی عظمت
کو دوبالا کرنے کے لیے قابل لحاظ وسیع القبلی سے کام لیا۔ دی اسپرٹ آف اسلام
نے شیخہ حکمران خاندانوں مثلاً آل ہویہ اور فاطمیوں سے جو ثقافتی خدمات انجام دی
جس کی حد تک ان کو اچھالا اور ان کے نقش و نگار کو ابھارا ہے لیکن ہسٹری آف دی
سیرینسنز میں پورا زور سنی خلافت پر صرف کیا گیا ہے۔ وہ پہلے دو خلفاء حضرت ابو بکر
اور باخمس حضرت عمرؓ کے بہت مداح ہیں حالانکہ ہندوستانی شیعیت خاص طور
پر حضرت عمرؓ کے خلاف رجحانات کی حامل ہے اور اس کے باوجود امیر علی کا یہ ایمان
ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت علی کو اپنا جانشین قرار دینے کے احکامات بالکل
صاف اور غیر مبہم اور واضح ہیں۔ یہیں سے انہوں نے شیعہ تصور رسول امامت اور
حضرت علی کے پیروؤں میں خلفاء راشدین کی منصبی خلافت میں امتیاز قائم کیا یعنی امامی
خلافت اور پیغمبرانہ خلافت نہ صرف یہ کہ پہلو بہ پہلو قائم رہ سکتی ہیں اور تضاد و تہوں

میں عمل کر سکتی ہیں بلکہ اقل الذکر، ثانی الذکر کو مشورہ دے سکتی اور اس کی تائید کر سکتی ہے۔ امیر علی ستیوں کے اسی نقطہ نگاہ کی بھی تصدیق کرتے ہیں کہ حضرت علیؑ واقعی پہلے دو خلفاء کے مشیر تھے اور ۶۵۶ء میں جب وہ خلافت کے منصب پر قائم ہوئے تو خلافت پیغمبرانہ اور پاپائی خلافت کی مجملہ اقسام ان کی ذات میں جمع اور مدغم ہو گئیں۔ وہ شیعوں کی اس روایاتی متبذ کے خلاف تھے کہ حضرت ابوبکرؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جانشین بنانے میں عجلت سے کام لیا گیا تھا اور اسے ملت غالی کی بنیادوں پر جائز سمجھتے تھے۔ انہیں اسباب کی بنا پر وہ اس امر پر متصر ہیں کہ حضرت علیؑ خود اپنے حق اور دعویٰ خلافت سے کریم الاخلاقی سے دست بردار ہو گئے اور مسلم قوم کی سالمیت اور اتحاد کے تحفظ کے لیے حضرت ابوبکرؓ کے معاون و مددگار ہو گئے۔ اور اس طرح راسخ شیعہ عقیدہ کے علی الرغم وہ نہ صرف کہ سنی اور شیعہ اسلام کے سب سے زیادہ متنازعہ فیہ نقطہ یعنی پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی جانشینی کے متعلق ایک صلح کارانہ نظریہ کا استنباط کر سکے بلکہ اس کا دائرہ ۱۹۲۴ء میں اپنے زمانے کی خلافت عثمانیہ تک وسیع کر دیا۔ شیعہ ہونے کی حیثیت سے وہ امام منتظر، امام محمد مہدی غائب کو پیغمبرانہ امام مان سکتے تھے۔ وہ شاہ ایران سے فرقہ دارانہ تعلق کی کشش محسوس کر سکتے تھے، لیکن وہ عثمانیہ خلیفہ کو نہ صرف ستیوں کا دینی پیشوا خیال کرتے تھے بلکہ تمام مسلم قوم کا خلیفہ اور دینی پیشوا بھی سمجھتے تھے۔

امیر علی نے تاریخی اسلام کے شیعہ نقطہ استرداد بنی امیہ کو قرار دیا، خلیفہ سوم حضرت عثمانؓ جس کے خطبہ سرحدی تھے۔ ان کے نزدیک، نیز احیائے اسلام کے تمام حایکوں کے لیے، پہلے چار خلفاء کا دور خلافت (۶۳۲ - ۶۶۱ء) مثالی مسلم ریاست تھی۔ اسلامی تہذیب کا لب لباب حضرت علیؑ کی اخلاقی انسانیت میں پنہاں ہے اور اسی عقیدہ کی بناء پر امیر علیؑ کی گہری بہرہ رویاں معتزلہ کے ساتھ ہو گئیں جو شیعہ روایت میں بھی اتنی ہی موجود ہیں جتنی مکتبہ علیؑ گڑھ میں موجود ہیں۔ بحیثیت شیعہ ہونے کے اشعر یہ کی مانع خارجیت سے انکار مان کے لیے آسان تر ہو گیا ہے۔

مکتبہ علی گڑھ کے جدید پسند انتہا پسندوں کی طرح امیر علی بھی بعض احکام الہی کو تاریخی طور پر صرف پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت اور زمانہ کے تقاضوں کے مطابق سمجھتے تھے۔ اس لیے یہ فرض کر لینا کہ ہر اسلامی شعار کا غیر تغیر پذیر ہونا لازمی ہے تاریخ کے ساتھ اور انسانی ذہن کی ترقی کے لیے ہر اس زمانہ انسانی ہے۔ مذہب اسلام خود مذہب کے ارتقاء کی آخری منزل کو پیش کرتا ہے۔ بحیثیت انفرادی مذہب کے اور آخری مذہب کی حیثیت سے یہ خود ترقی کر سکتا ہے اور تاریخ کے دونوں طرف عمل سے آگے نکل سکتا ہے۔ تاریخ میں اسلام کا خاص حصہ اخلاقی انسانیت کا اضافہ ہے۔ اسلامی اخلاقی زندگی، اگرچہ مذہبی اور اخلاقی تصور میں، بعد میں غم جو کہ ایک جان بوجھ کر لیکن اس کا عین مقصد موجودہ زندگی گزارنے کے منہج کی تیاری ہے۔ فرض شناس ہمدردانہ انسانی تعلقات، جسمانی اور دماغی صحت اس کے عناصر ترکیبی ہیں۔ عالمی اسلامیت، اخلاقی زبان میں، اخوت اور باہمی تعاون کا نام ہے جو تمام انسانیت کو محیط ہو سکتا ہے۔ یہ امر خاص طور پر باعث دلچسپی ہے کہ امیر علی نے اسلامی اخلاقیات کی جو ساخت پیش کی ہے اس میں سخاوت اور قلاع و بیہودہ کو عدل و انصاف پر ترجیح دی ہے۔

اخلاقیات کی مرکزی اہمیت کے مقابلہ میں اسلامی مابعد الطبیعیات یا علم کائنات یا علم ملائکہ پر زیادہ توجہ دینے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اسے "بے یقینی کو اختیار اور معلق کر دینے کی حالت میں منتقل کر دینا چاہیے۔ اس ضمن میں وہ سید احمد خاں کی مبالغہ آمیز خیالی عقیدت پسندی کے برخلاف عیسائی انفعالییت و غدر خواہی کی روایات پر اعتماد کر کے نیا راستہ اختیار کرتے ہیں۔ غالباً محمد صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عیسیٰ اور دوسرے معتمدین کی طرح، خدا کی جانب سے انسان کے پاس پیغام پہنچانے والی رابطہ کی ہستیوں کے قائل تھے۔ ہمہ حاضر میں ملائکہ کے وجود سے انکار ہمارے اسلاف کے تصورات سے متغیر کا جواز پیش نہیں کرتا۔ ان کے ايقان کی طرح ہماری بے یقینی کو بھی تو ہم سے تسخیر کیا جاسکتا ہے۔ صرف ایک منفی ہے اور دوسرا مثبت۔ موجودہ دور میں

ہم جنہیں اصولِ فطرت قرار دیتے ہیں، ہمارے اسلاف انہیں ملائکہ اور آسمانی مہمان
 سے موسوم کرتے ہیں۔ بقول لاکس کے آیا خدا اور انسان کے مابین رابطہ پیدا کرنے
 والی ہستیوں کا وجود ہے؟ بعینہ جیسے انسان اور جاندار مخلوق کے بہت ترین طبقہ کے
 درمیان رابطہ کی ہستیاں موجود ہیں، یہ سوال اتنا دقیق ہے کہ عقل انسانی اس کا احاطہ نہیں
 کر سکتی۔

شیطان کی شناخت کا مسئلہ جو کائناتی ہونے سے زیادہ اخلاقی ہے بہت ہی زیادہ
 پیچیدہ ہے اور یہاں امیر علی کی آواز سید احمد خاں کے نظریات کی صدا سے بازگشت
 معلوم ہوتی ہے اگرچہ واضح تاریخی تناظر میں زیادہ روشن اور مبہن ہے :

”محمد صلی اللہ علیہ وسلم بھی حضرت عیسیٰ کی طرح شایداً اصولِ شرک کے وجود پر
 بظاہر ایک نئی وجود کے یقین رکھتے تھے لیکن اُن کے الفاظ کی تحلیل سے ایک
 زیادہ عاتلانہ عنصر ایک داخلی تصور ایسی زبان کے جامے میں نظر آتا ہے
 جو ان کے پیروؤں کے لیے قابلِ فہم تھا۔ جب کسی نے اُن سے پوچھا
 کہ شیطان رہتا کہاں ہے تو انہوں نے جواب دیا قلبِ انسان میں۔
 لیکن مسیحی ملک نے اس فریسی (مکار) کو، جس نے حضرت عیسیٰ کو
 گمراہ کرنے کی کوشش کی تھی، دوزخ کا بیج چمکا کر شاذ و نادر بنا دیا۔“

ایک ممتاز قانون دان کی حیثیت سے امیر علی کو مستر آئن، سیرت نبوی اور حدیث
 سے ایک گونہ تعلق اس لیے تھا کہ وہ شریعتِ اسلامیہ کو مسلم تاریخ کی از سر نو تعمیر میں
 بطور مواد استعمال میں لانے کے خواہش مند تھے۔ انیسویں صدی کے عیسائی مناظرہ
 کرنے والوں کے مانند نہ تو وہ پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے ابتدائی سیرت نگاروں
 مثلاً ابنِ اسحاق کو تسلیم کرتے ہیں اور نہ مسترد کرتے ہیں بلکہ اُن کی تصانیف سے صرف وہی
 مواد اخذ کرتے ہیں جو پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کا ایسا مرقع پیش کرنے میں معاون
 ثابت ہو جو جدید دور کے عظمتِ انسانی کے مغربی تصورات سے ہم آہنگ ہو۔ اکثر
 مغربی سیرت نگاروں کی طرح وہ بھی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی دو جدا گانہ حیثیتوں

یعنی پیغمبر اور مدبر ہونے کی دوہری شخصیت کو تسلیم کرتے تھے۔ آپ کی حیاتِ طیبہ اور انتظامی امور کی امیر علی نے ایک فہرست مرتب کی ہے جس میں ان کے فیصلوں کو سجدۂ سغیرانہ ہونے کے مدبرانہ گردانا ہے۔ خاص خاص مواقع پر آپ کے فیصلوں کے پیش نظر آپ کی حیاتِ طیبہ (اور ذہن و مبارک) کی اہمیت کے متعلق کوئی رائے قائم نہیں کی جاسکتی بلکہ اس کا اندازہ آپ کے گہرے شعور و فراست کی حلقی قوتِ محرکہ سے لگایا جاسکتا ہے جو موجودہ عالمی حالات میں مسلمانوں کی راہ نمائی کر سکتی ہے۔

”اس غیر معمولی معلم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ذہن اپنی دانش و فطانت اور ترقی پذیر آدرشوں میں خصوصیت کے ساتھ جدید تھا۔ ابدی سنی، آپ کی تعلیمات میں انسانی وجود کے لیے لازمی تھی۔ انسانی جہہ مسلسل کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا، اسی منی والا تمام من اللہ کو کشش اپنی طرف سے اور اس کی تکمیل خدا کے ہاتھوں سے۔“

عیسائی مناظرین کی حرف گیریوں سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بحیثیت پیغمبر اور مدبر مدافعت کے لیے امیر علی کی ترکیب یہ تھی کہ مدافعت کرتے کرتے وہ جادو کا رخسار اختیار کر لیتے تھے۔ یہ تکنیک سید احمد خاں کی مذہبی تکثیریت کے بالکل متضاد تھی۔ امیر علی بار بار حضرت عیسیٰ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک دوسرے سے موازنہ کرتے ہیں تاکہ مؤخر الذکر کی تاریخی تناظر میں نوعیت ثابت کر سکیں۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اگرچہ بدیر لکین ان کے ہم عمروں میں مقبولیت حاصل کرنے اور حضرت عیسیٰ کے ان کے اعزہ و اقارب کی جانب سے استرداد کا موازنہ کرتے تھے۔

”حضرت مسیح کا اپنا ذاتی اثر اپنے قریب ترین اعزہ پر سب سے کم تھا۔ ان کے بھائیوں نے کہیں ان پر یقین نہیں کیا۔ ایک مرتبہ تو ان کو جہانی طور پر قابو کرنے کی اس مہم کے ساتھ کوشش کی کہ وہ مجنون ہیں۔ ان کے شاہنشاہ تلامذہ بھی اپنے عقیدہ میں متزلزل تھے۔ مین ممکن ہے کہ ان کی یہ غیر استقامت ان کے کردار کی کم دیر کی کے باعث ہو یا پھر یہاں کہ

بلمان کا خیال ہے حضرت مسیح کے متلون طرز گفتگو کی وجہ سے ہو۔
بہر کیف یہ حقیقت اپنی جگہ مستحکم ہے۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے
ان کے قریبی اصحاب کی گردیدگی ان کے خلوص اور متعینہ مقصد میں کامل
انہماک کا انتہائی عجیبانہ ثبوت ہے۔

عیسائیت نامکمل مذہب رہا کیونکہ حضرت مسیح کی حیات بہت جلد منقطع ہو گئی
تھی اور ان کے پیغام کی تکمیل حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ بابرکات سے ہوئی۔
”ایک امر یقینی ہے کہ اگر ان کو (مسیح) زیادہ طویل وقفہ حیات ملتا تو وہ
اپنی تعلیمات کو زیادہ منظم بنیاد پر استوار کرتے۔ عیسائیت میں یہ بنیادی
سقم، فی الواقع، کونسلوں کے اجتماع اور اصول و اذعان کے عقائد کے استحکام
کے لیے اجلاس کے انعقاد کی وجہ سے پیدا ہوا جو ضعیف سے ضعیف
آزادی منکر اور ذرا سے تعقل سے پارہ پارہ ہو جاتے ہیں۔ حضرت مسیح کا
کام اوصودارہ گیا اور یہ ایک دوسرے معلم (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کے
لیے ملحق ہو گیا کہ وہ اصول و قوانین اخلاق کو منظم کریں۔“

لہذا اسلام عیسائیت کا تسلسل، قبولیت اور تکمیل ہے۔ اسلامی روحیت اس
فراریت اور رہبانیت کی اصلاح کرتی اور اسے متوازن بناتی ہے جسے عیسائیت نے
مثالی بنا رکھا تھا، ﷺ

تاریخی اسلام کے خلاف عیسائی یا مغربی مبارزین مناظرہ کے جواب میں انہوں نے
تاریخی مسیحیت کے خلاف نہایت تیز و تند حملے کیے ہیں:

”شاہزادہ امن (عیسیٰ) کے پیروؤں نے ابتدا سے آج تک بوڑھے
جوان، مرد و عورت کو بے دریغ قتل کیا اور غارتگری، لوٹا جلا نا ان
کا شیوہ رہا اور ہے۔ اور اس کڑواہٹ پر ان کے ناشب پوپ بطریق
استغف، پادری اور بزرگان کلیسا، ان مسیحیوں کے مجرموں کی منظوری دیتے
رہے اور اکثر ان کے بدترین گناہوں اور مجرموں کی مکمل معافی اور پاداش

سے نجات کا اعلان کرتے رہے۔^{۲۳}

انسانی تہذیب کی تاریخ کا بڑا المیہ عربوں کی دو معاملوں میں ناکامیابی کی وجہ سے ہوا۔ اول یہ کہ انہوں نے مکمل طور پر عیسائیت کو منسوب نہیں کیا جس کی وجہ سے مسلمانوں کا دنیا کو مذہب بنانے کا مشن ناکامیاب ہو گیا۔

”عربوں کی دو ناکامیابیوں نے، پہلی قسطنطنیہ کے سامنے اور دوسری فرانس میں، دنیا کی ترقی کو مدتوں کے لیے روک دیا اور صدیوں کے لیے گھڑی کی سوئی منکوس سمت میں گردش کرنے لگی۔... نشاۃ الثانیہ تہذیب اور مذہبی آزادی کی نشوونما کم سے کم سات سو سال آگے بڑھ چکی ہوتی۔ ہم کو البیہنیوں اور ہوجیناٹوں کے قتل عام پر لرزہ براندام نہ ہونا پڑتا اور ڈیوڈ اور پراکٹر سٹ کے ماتحت انگریز پروٹسٹنٹ، آئرلینڈ کے کیتھولکوں کے بیاہٹک کثرت و خون پر کپکا ہٹ طاری ہوتی۔ نہ ہمیں کسی بروٹو یا سروٹیس کی بدعیبی پر ماتم گسار ہونے کی ضرورت پڑتی۔ آؤ ڈافے کی تہذیب، انکوٹزیشن کے قتل عام، ایڈمکس اور سالکاسن کے قتلہائے عام و جنگ تیس سالہ کا قحطہ مع اپنی گونا گوں تباہیوں کے۔۔۔ یہ سب ان کی داستانیں رہ جاتیں۔ اگر مسلمہ قسطنطنیہ فتح کرنے میں کامیاب ہو جاتا تو وہ تمام سیاہ اعمال آشوریوں، کامینیوں اور پلاٹوجیوں کی تاریخ کو داغدار نہ کرتے۔ رومیوں کے بازنطین کی گرفتاری کے خوفناک نتائج سامنے نہ آتے اور ان سب سے بڑھ کر ان ناپاک جنگوں کا پھوٹ پڑنا جن میں مسیحی یورپ نے ایشیائی قوموں کا گلا گھونٹنے کی کوشش کی تھی شاید کبھی رونما نہ ہوتی۔۔۔ بت شکنی کی تحریک بے نتیجہ ثابت نہ ہوتی اور مسیحی کلیسا کا عمل اصلاح صدیوں پہلے مکمل ہو چکا ہوتا۔“

بین الاقوامی اخلاقیات سے مکمل بے اعتنائی رومی ورثہ تھا جس کو تاریخی مصیبت نہ بدل سکتی تھی اور نہ اس کی تظہیر کر سکتی تھی۔ برعکس اس کے مسیحی کلیسا نے

نارت گرہین الاقوامی بد اخلاقی کا عمل پورے ایک ہزار سال سے زیادہ تک اپنے رکھا۔
 کلیسا کی اجازت سے شارلین کے پہلے قتلِ عام سے لے کر بے غور
 امریکی اقوام کے قتلِ عام اور فلامی ہک — بین الاقوامی فرائض اور انسانیت
 کے وعادی کی خلاف ورزیوں کا مستقل اور ناقابل شکست سلسلہ آج تک
 جاری ہے۔۔۔ انگلستان میں پروٹسٹنٹ مذہب اختیار کر لینے کے
 بعد بزرگانِ کلیسا کے قید کرنے، داغنے، ہاتھ پاؤں توڑنے، جہانے
 اور شکنجوں میں کسے کا سلسلہ کئی حکومتوں تک جاری رہا۔ اسکاٹ لینڈ میں
 ان لوگوں کا، بھرموں کی طرح، پہاڑوں پر شکار کیا جاتا تھا۔ ان کے کان جڑ
 سے اکھاڑ لیے جاتے تھے، گرم نوپے کی سلاخوں سے ان کو داغا جاتا
 تھا اور ان کی انگلیاں زنجیروں کے ذریعہ اکھاڑ کر الگ کر دی جاتی تھیں تاکہ
 ان کی ٹانگوں کی ہڈیاں جو قوں کے اندر چھوڑ چھوڑ کر دی جاتی تھیں۔۔۔ اور آج
 بھی سچی امریکہ میں ایک عیسائی نیگرو کو عیسائی سفید فام عورت کے
 ساتھ شادی کرنے کے جرم میں زندہ جلادیا جاتا ہے۔ یہی وہ اثرات جو
 عیسائیت نے پیدا کیے ہیں۔

اس زبردست حملہ نے امیر صلی کے لیے تاریخی اسلام کی معصیت خواہانہ معصیت
 کو آسان تر بنا دیا۔ تاریخِ اسلام کے بیشتر حصے میں ان کا یہی طریقِ نظر برابر کار فرما رہا، بجز
 چند مستثنیات کے مثلاً المتوکل کے امتیازات کے بارے میں جو اسی نقطہ نظر کا ثبوت
 پیش کرتے ہیں۔ اسلام نے غلو ت پسندی اور تنگ نظری کا ابطال کیا ہے۔ اس
 نے اپنے درمیان دوسرے مذاہب کے پیروؤں کو ضمیر کی آزادی اور طریقی عبادت
 کی پوری اجازت دی ہے۔ اس کے مختلف فرقوں اور طبقہ اعلیٰ نے مذہب اور سیاست
 میں رواداری کی تسبیح کی ہے۔ ہر مذہب اپنے دورِ نعال میں کسی کسی منزل میں
 اپنے متبعین کے رجحانات کے باعث متشدد ہوتا ہے۔ اسلام کے ساتھ بھی
 یہی صورت رہی۔ عیسائیت میں عیسیدہ کافر کی ایک جرم ہے مگر اسلام میں اس کی

نوعیت محض ایک حادثہ کی ہے۔ اگر اسلام میں سیاسی امتیازی شقوں کے متعلق کسی نوع کے تصورات میں بھی تو وہ قانون کے حیلہ ہائے شرعی ہیں جو مناد پرست سازشی سرداروں کے عزائم کے آئینہ دار ہیں۔ دارالسلام اور دارالحرب کے تصورات اسی نوع کے ہیں لیکن یہ تصورات محض عیسائیوں کی عیسائیت اور کفر کے تصورات کے علی الرغم خیالات ہیں۔

اس سے اسلام میں عام طور پر ذمیوں کا سوال زیر بحث آ جاتا ہے۔ اس نقطہ پر یہاں مناظرہ طلب جماعت کے گزیدہ امیر علی یہ الزام لگاتے ہیں کہ انہوں نے اسلام کے خلاف موارد سے اپنے دلائل منتخب کیے ہیں۔ وہ ان تاریخی حقائق کا سامنا کرنے کے لیے تیار ہیں جو المتوکل کے غیر منصفانہ قوانین غیر مسلموں کے لیے وضع کیے ہیں۔ لیکن انہیں بھی وہ المتوکل کی ذاتی خواہشات اور تعصب کی پیداوار سمجھتے ہیں اور یہ ایک ایسا نقطہ نگاہ تھا جسے امیر علی بحیثیت شیعہ المتوکل کی ذمیوں کی خلاف قانون سازی سے مربوط کر سکتے تھے کہ اس نے حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے نواسے حسین ابن علیؑ کے مقرب کو غول بیابانی کی طرح مسمار کر دیا، متزین کو قتل کیا اور خود عیاشیاء اور غیر اخلاقی زندگی بسر کی۔

جہاں تک غلامی کے سوال اور اس کی اسلام میں حوصلہ شکنی کا تعلق ہے امیر علی کا موقف وہی ہے جو سید احمد خاں اور چیراغ علی کا تھا۔ لیکن امیر علی کا مناظرانہ انداز استدلال غلامی کے سوال کو نسل و واداری سے منطبق کرتا ہے جبکہ اسلامی تہذیب دور متوسط اور موجودہ یورپ کی عیسائیت کے مقابلہ میں زیادہ قابل فتنہ اور متوجہ ہو سکتی ہے۔ اسلام میں آج کا غلام کل کا وزیر اعظم ہوتا ہے۔ وہ بغیر تامل یا ناگوار کی اپنے آقا کی لڑکی سے نکاح کر سکتا ہے اور خاندان کا سربراہ بن سکتا ہے۔ کیا عیسائیت کوئی ایسی مثال پیش کر سکتی ہے؟ اس تاریخی جائزے میں عیسائیوں کے خلاف زنجیوں کی بغاوت (۸۴۰-۸۸۳) اور ان کی پوشیدہ اقتصادی اور سماجی تحریک بڑی آسانی سے نظر انداز کی گئی ہے۔

تعدد از دو اوج اسلام میں عورت کے مقام کے اُلجھے ہوئے مسئلہ کی جانب

کو جو منقطع کرتے ہوئے انہوں نے عورت سے متعلق مسیحی راہبانہ نقطہ نظر سے اپنے حملہ کا آغاز کیا ہے کہ شہوانیت مسیحی راہبانہ نقطہ نگاہ سے خاص طور پر ایک معصیت ہے چنانچہ اس کا نہ کوئی مقصد ہے اور نہ مطلق جواز ہے۔ تاریخی عیسائیت میں طبقہ نسواں پر جو غیر انسانی مظالم کیے گئے اور جن ذلتوں کا ان کو تشویشناک مشق بنایا گیا رہبانیت ان کی وضاحت کرتی ہے۔ عیسائیت اور طبقہ نسواں کے باہم تعلق کے بارے میں جتنا کم سے کم کہا جائے بہتر ہے۔ ابتدائی ادوار میں حبیبِ ادنیٰ و اعلیٰ، جاہل و عالم ہر نوع کے انسانوں کا مذہب صرف حضرت عیسیٰ کی والدہ محترمہ کی تعریف و توصیف تک محدود تھا، عیسائی کلیسا نے جنس پر پابندی لگا رکھی تھی۔ یکے بعد دیگرے پوپ اور پادری عورتوں کی فحاشیوں، ان کے پرمعصیت رجحانات اور ان کے ناقابل بیان حسد و بغض و کینہ پر مسلسل گفتے رہے۔ ترجمانِ اپنی تصنیف میں جو عام ہدایات کی عکاسی کرتی ہے، عورت کو "ابلیس کی گزرگاہ" شجرِ ممنوعہ کی ہر شکن قانونِ الٰہی سے اباکرنے والی اور ظلمِ اللہ انسان کو تباہ و برباد کرے والی گردانتا ہے۔ دوسری جانب ازمنہ و عیالی کے مسلمانوں کے حرم کی تعریف میں فان ہی میرا سے ایک پناہ گاہ قرار دیتا ہے جہاں اجنبیوں کا داخلہ ممنوع ہے اور وہ اس لیے ہیں کہ عورتوں کی حرمت یا اعتماد میں کسی تھی بلکہ اس لیے کہ یہ طرہیت اس زمانے کے رواج کے مطابق تھا۔

امیر علی نے یورپی جاہل بازی پر عربوں کے معاشرتی اور ادبی اثرات کی تلاش میں نسبتاً محفوظ اساس پر قدم ثبت کیے ہیں۔ اگرچہ یہ بات واضح نہیں کہ مکمل طور پر پاکس حد تک وہ جو لین ریبراد وغیرہ کی تحقیقات کے نتائج سے واقف ہیں۔ اسلام میں شجاعت و جاہل بازی کا موضوع امیر علی کی "ہسٹری آف دی سیرینٹز" میں بار بار دہرایا گیا ہے اور اس کا بھی اسکان ہے کہ نبی امیہ اور بنی عباس کے ابتدائی دور کے کلاسیکی اسلام میں دانشور عورتوں کی پذیرائی پر زور دیتے ہوئے اور دورِ حاضر سے متفرق مغربی تحقیق اور دورِ متوسط کی متوہمانہ غیر رواداری سے اس کا مقابل کرنے کی صورت میں بھی امیر علی محتاط اور محفوظ مقام پر ہیں۔ لیکن ان کا تقابلی علمی معاشرست

۱۔ اس وقت صحیح نقطہ نظر سے سبک جاتا ہے جب وہ دور متوسط کے عیسائیوں کے طبقہ نسواں کے ساتھ بدترین سلوک اور ناروا برتاؤ کا اسلام میں عورتوں کے ایک مثالی اور تاریخی مرتبہ سے تقابل پیش کرتے ہیں جس کا کہیں وجود نہیں ہے۔

تعدد ازدواج کے سوال پر امیر علی ایک دافعتی تاریخی تناظر سے قریب تر جاتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآنی احکامات کا رجحان یہ تھا کہ اسلام میں جو یہ بُرائی تاریخی روایت کے ذریعے موروثی طور پر آئی تھی پہلے اس کو محدود و مشروط کیا جائے اور بالآخر اسے بالکل ختم کر دیا جائے۔ انہوں نے سپردِ رخ علی کے اس استدلال کو نقل کیا اور وہ بتایا ہے کہ نکاح میں محبت کے ساتھ انصاف ضروری ہے۔ اس کے بعد وہ کچھ زیادہ روایتی موقف اختیار کرتے ہیں اور تعدد ازدواج کے اخلاقی جواز کے ضمن میں وہ بعض مخصوص حالات اور تاریخی مواقع کا سہارا لیتے ہیں۔ روایت پسند اسلام میں عورتوں کی مزید کمزوریوں اور مفردیوں کو وہ تاریخی ورثہ مسترد دیتے ہیں جنہیں فقہاء نے قبول کر کے بھتر کر دیا ہے۔ ان کے خیال میں جن قرآنی احکامات میں عورتوں کی کوتاہیوں کی نشاندہی کی گئی وہ محض وقتی تھے اور عربوں کے اس دور کے مسائل سے متعلق تھے۔ وہ دبستانِ علی گڑھ کی طرح قرآن کے وقتی "اور دائمی" احکامات کے مابین امتیاز کے قائل ہیں یعنی تاویلی حل کے جسے جدید پسند بار بار اختیار کرتے ہیں جسے وہ وقتی سمجھتے ہیں اسے صرف تاریخی رنگ دے کر قبول کر لیتے ہیں اور وہ خفیہ سے خفیہ جزہ جس میں اسلامی عقیدہ کی روح یا جوہر موجود ہے، اس کو انتخاب اور تشریح کے ذریعہ دائمی مسترد دیتے ہیں۔ اسلامی ضابطہ خواہ کتنا ہی فرسودہ اور قیاسی کیوں نہ ہو، اس میں اتنی ہلک مزید موجود ہے کہ موجودہ دور کی ترقی پذیر ریاست کے دستور کی بنیاد بننے کے لیے اس پر از سر نو نظر ڈالی جاسکتی ہے۔ یہ دستور انسانی حقوق و فرائض کے معاملے میں ہلک دار ہو سکتا ہے۔ بقول امیر علی کے اس میں ٹیکس اور محاصل کی گنجائش ہے۔ وہ قانون کے سامنے تمام باشندوں کی مساوی حیثیت پر زور دیتا ہے، خود حکومتی کے اصول کو متفق کر دیتا ہے اور مظالم کے عمال کو قانون کے

آگے جواب وہ قرار دیتا ہے جس کے خود دو اہم اجزاء ہیں : مذہبی اجازت اور اخلاقی فرض ۔ انہیں دو عناصر کے باعث امیر علی کا دبستان علی گڑھ کے برعکس ، اجماع کے اصول کی جانب زیادہ جھکاؤ ہے جسے وہ اسلامی فقہ کا خاص اور صحیح سرچشمہ سمجھتے ہیں ، لیکن ان کے نزدیک اجماع سے مراد اجماع علماء نہیں ہے بلکہ عوام اور اشرافیہ کا اجماع ہے ۔ اس طرح وہ ایک ایسے تصور تک پہنچنے میں کامیاب ہو گئے جہاں قبال اور ان کے جانشین کیل کی منزل تک پہنچانے میں کامیاب ہوئے ۔ اس سلسلہ میں امیر علی کی رائے یہ ہے کہ اجماع کے فوریہ شریعت اسلامی حاکم یا انتظامیہ حکومت کے لیے ایک دستوری اصول بندش اور گرفت مہیا کرتا ہے ، انہیں خلافت راشدہ میں ایک مثالی اسلامی ریاست کی اساس اور بنیادیں نظر آتی ہیں ۔ وہ اپنے شیعی خیالات کو پس پشت ڈال کر اس مثالی ریاست کو ایک تاریخی محور تصور کرتے ہیں جسے وسیع کیا جاسکتا ہے ، ترقی کی منزلوں تک پہنچایا جاسکتا ہے اور ایک جدید ترقی پذیر مملکت کی تعمیر میں کام میں لایا جاسکتا ہے ۔

اس میں وہ انخطاط اسلام کے مسئلہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں ۔ اس ضمن میں ان کی توضیح شاہ ولی اللہ کی اساسی شخصیت یعنی اسلامی مسلک ، تصور کائنات اور طرز زندگی میں خارجی اور غیر متعلق بیرونی عناصر کا نفوذ ، تاریخ میں یہ ایک معیشتی دائرہ کے اثرات مرتب کرتا ہے ۔ خلافت کی جانشین ریاستوں کی تباہیاں ، اسلام دشمنی کے باعث علاقائی ثقافتی عناصر کی تخریب کاریاں بھی اس زوال کا سبب بنیں ۔ اس کے علاوہ تاریخ کے علاقائی چینج اپنی جگہ پر تھے ۔ سپانیہ میں کیتھولک "تعمیر نو" کا جنونانہ مذہبی تشدد اور اس کی بے لگان تباہ کاریاں ، شمالی افریقہ میں المؤمنین کی سرکردگی میں بطریقیت کی فتح ، وسطی ایشیا میں تیموری سلطنت کا انتشار ، دیکوں کا غرور ج ۱۰ ، اٹھارویں صدی میں ایران میں وحشی غلزی افغانوں کا صعود و سلطنت عثمانیہ میں عظیم عسکریت جس سے ثقافتی چین آفرینی میں کوئی اضافہ نہیں ہوا ۔ اس سے بہت پہلے دارالاسلام کے مرکزی علاقوں پر سنگولوں کی پورشیں ، اندھا دھند قتل عام اور نسلوں کو بیخ و بن سے نیست و نابود کرتے کے واقعات نے اسلامی ثقافت کے انتہائی

تخلیقی دور میں بڑی منظم ضرب کاری لگائی گئی۔
 خلافت بھی جنہوں نے نان کریم اور میز کی تصانیف کا انگریزی میں ترجمہ کیا، امیر علی
 کی طرح، مغربی علوم کے مطالعہ کرنے والوں میں تھے، لیکن ان کا مسلک مغربی روایات
 کو تسلیم کرنے اور ان سے چٹے رہنے کا تھا اور اس لحاظ سے وہ امیر علی سے بالکل
 مختلف تھے۔

حالی اور تاریخی نظم

سید احمد خاں کی درخواست پر ان کے قریبی رفیق کاروں میں الطاف حسین حالی نے
 اپنی مشہور نظم "مدرس" دو جزو اسلام ۱۸۷۹ء میں لکھی۔ یہ پہلی اردو نظم تھی جو روایاتی کلاسیک
 انداز سے مختلف تھی۔ اس سے ثقافتی نشاۃ الثانیہ اور سیاسی روحانیت کا آغاز ہوا۔ جنگ
 آزادی ۱۸۵۷ء تک انیسویں صدی میں اردو شاعری میں چند ہی سیاسی نظمیں تھیں لیکن
 جنگ آزادی کے فدا بیداروں کی قسمت پر گریہ کناں، پرجوش شہر آشوبوں کی ایک کیمپ
 سامنے آگئی جس میں اسلامی ثقافت کی بربادی کا جس کا نمائندہ شہر کاہیدہ در طبقہ تھا،
 رفتار دیا گیا، ان نظموں میں، جو زیادہ تر نجی جذبات کی آئینہ دار تھیں، بہادر شاہ ظفر
 (۱۸۳۷ء تا ۱۸۵۸ء) آخری منلیہ تاجدار کی غزلیں تھیں جسے باغیوں اور دہلی کے
 عوام نے ان کی مرضی کے خلاف زبردستی جنگ میں گھسیٹ لیا تھا۔ دہلی اندول
 غلغلہ کے باعث بیرونی غاصبانہ تسلط کے آگے مجبور رہے بس ہو گیا اور دہلی کے
 کھنڈر دار الاسلام کی تباہی کی علامت بن گئے۔ مشہور مدرس میں حالی نے اسلام
 کے "ہیروز پر گریہ کناں ماضی کی پر شکوہ عظمت اور تباہیوں کا ذکر بھی کیا ہے۔
 کانسٹنٹینول اسٹیٹ کے الفاظ میں "حالی اس معاملہ میں سید احمد خاں سے واضح طور
 پر مختلف تھے کہ انہوں نے مسلمانوں سے ان کی اپنی شاندار تاریخ کا واسطہ
 دینے میں اسلام کے ماضی کی فخریہ تعمیر نو کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ یہ امر نہایت
 اہم ہے کیونکہ وہ پورے دور آئندہ میں مذہبی ترقی کے لیے بنیاد کا کام

کرتا ہے۔ مسدس کی اشاعت ہوتے ہی اردو شاعری میں، بہ استثنائے غزلی،
 اچیلے مذہب کی تحریک اور سیاسی روحانیت جو اس کے آفریدہ تھے، غالب
 رجحان بن گئے۔ یہ نظم سیاسی اور معاشرتی اجتماعات میں بلند آواز میں
 پڑھی جاتی تھی اور مذہبوں اور مذہبیت وار رسالوں کے صفحہ اول پر خطِ جلی میں اس
 کی اشاعت ایک رواج بن گیا؛ حتیٰ کہ حالی کو اس کے جادے کا استعمال پر احتجاج
 کرنا پڑا۔ مختصراً یہ کہ اس نظم نے سارے معاشرے میں سیاسی پراپیگنڈے کی ایک
 لہر دوڑادی۔

مسدس میں دو بحرِ حاضر کے اسلام کی غفلت اور کابل کا عرب جاہلیت کے
 اس نکتے پر اور کابل سے موازنہ کیا ہے جس میں بربریت اور زندگی بھی شامل تھی۔
 پیامِ جاہلیت کے عرب کی ایک ہی نسل کے دوران کا یا پلٹ ہو گئی اور پیغمبرِ اللہ علیہ
 وسلم کی بعثت کے ساتھ وہ آفاقی ثقافت کا گہوارہ بن گیا جنہوں نے کٹر اور
 انتہا پسند عربِ ذہن پر خدا کی وحدانیت کا نقشِ مرتسم کر دیا لیکن ساتھ ہی اپنی ذات
 کو مرتبہ الوہیت تک پہنچا دیے جانے کے خطرے سے محفوظ رکھنے کے
 لیے پورے حفاظتی اقدام بھی کر دیے۔ اسلام کی سیاسی توسیع تہذیب کی منطقی تاریخ
 سے پوری طرح ہم آہنگ تھی۔ اس نے اس خلیج کو پاٹ دیا جو اس سے قبل کڑوی
 ایرانی اور ہندوستانی تہذیبوں کے انحطاط اور نمایاں طور پر ٹکڑے ٹکڑے ہو
 جانے کے باعث پیدا ہو گئی تھی۔ تاریخ میں اسلام کا کردار سیاسی سے زیادہ روحانی
 اور ثقافتی تھا۔ اس نے یونانی سائنس کا احیاء کیا۔ اس نے دوسری ثقافتوں سے جو
 عناصر عاریتاً لیے انہیں اپنی ثقافتی انفرادیت میں سمولیا۔ عربوں کا یہ مقدس مقام
 (Diaspora) دورِ راز ملکوں تک پھیل گیا۔ عرب جغرافیہ والوں نے تمام معلوم
 براعظموں کی سیاست کی۔ ایشیائیہ، مغربیہ اور مشرقیہ کے آثارِ قدیمہ ان کے تہذیبی
 کردار کے شاہد ہیں۔ اسپین اور مسلمانانِ مشرق نے ان علوم کو ترقی دی جو یورپ
 کو ورثہ میں ملے۔ اسلامی تہذیب کی تابانی و عظمت بلا کم و کاست اس وقت

ہمک قائم رہی بیست تک اس کے پیرو اپنے پاک صاف ایمان پر قائم رہے۔
 لیکن جب بیرونی کشمکشوں نے اسلام کو آلودہ کر دیا، خوش حالی اور عزت مفقود
 ہو گئے اور سائنس کا استہمال ختم ہو گیا۔ اسلام میں یہ اخلاق اور روحانی انتشار ہندوستان
 سے زیادہ اور کہیں محسوس نہیں ہوا۔ انحطاط پذیر رہے عمل، اپنے ملک کے لیے ہمارے
 تنگ، ہندوستان کے مسلمانوں نے عربوں کے باعزت ترکہ کی اہانت کی اور غلامی کے
 مرکب ہوئے۔ اپنے آقاؤں کی نگاہ میں قابل تعزیر اور غیر مسلم ہم وطنوں کی نظروں میں
 حقیر ہو کر وہ انتظامیہ، صنعت و حرفت کسی بھی شعبہ میں اپنا کوئی مقام پیدا نہ کر سکے۔
 انہوں نے نہایت سختی کے ساتھ یورپ کی مثال قبول کرنے سے انکار کر دیا جو اپنی
 ان تک کوشش اور مسلسل اقدام سے تمام دنیا پر چھا گیا تھا۔ ہندوستان کے مسلمان
 آج تک اپنے افلاس اور تباہ حال پر تامل ہیں۔ اپنے اسلاف کے ناموں کی تجارت کرتے
 ہیں یا ادنیٰ وجہ کے کام کاج کرتے ہیں یا پھر گردانی کرتے ہیں اور بھوکے مرتے ہیں،
 پیشوں اور کاریگری میں ایمان داری برتنے کو اپنے دون مرتبہ سمجھتے ہیں۔ تجارت اور
 زراعت کو بہت پیچیدہ اور مشکل سمجھتے ہیں اور سرکار برطانیہ کی نوکری ان
 کے تنگ نظر غلاموں کی نظر میں شریعت اسلامی کے خلاف ہے۔
 جب کوئی تہذیب زوال پذیر ہوتی ہے تو سب سے پہلے اس کا اعلیٰ طبقہ
 تعمیر نہلت میں گر جاتا ہے۔ وہ مسلمان جو آج بھی صاحب حیثیت ہیں نہ اپنے ذرائع
 کو جمع کرتے ہیں اور نہ ناداروں کی مدد کرتے ہیں۔ علماء چھپے ہوئے بھیک منگے
 ہیں اور اپنی مفکوک الحالی اور سطحی علمیت کی سودا بازی کرتے ہیں۔ غیر رواداری اور
 خشونت ان کا طرز امتیاز بن جاتا ہے اور بجائے اس کے کہ غیر مسلموں کو دائرہ اسلام
 میں لائیں، روشن خیال مسلمانوں کو خارج ان اسلام کرنے میں کوشاں رہتے ہیں۔ وہ مذہب
 جو کسی زمانے میں اخلاقیات کا سرچشمہ تھا، ان لوگوں کے ہاتھوں میں عبادت و رسومات
 کا ایک کھلونا بن کر رہ گیا ہے جو اپنے مخصوص روایاتی ترضیحات کو نھلا اور اس کے
 رسول کے سادہ اور صاف حرف و قول کے مقابلے میں زیادہ مستند سمجھتے ہیں۔

طبیعی بترک یونانی مخزن الادبیا و سے چٹے ہوئے ہیں اور جدید طبی سائنس کی اہم تحقیقات اور دریافتوں کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں۔ شعراء جذباتی غلامت میں لوٹے رہتے ہیں اور ایک دیوالیہ سماج سے کاسہ لیسوں کی طرح آفتاب چوس رہے ہیں۔ قلم مختصر ہندوستان میں مسلم معاشرہ کی ناگفتہ حالت تاسف اور الم کی لامتناہی داستان ہے۔ برطانوی حکومت کے تحت ان کو آزادی ضمیر اور روزگار کے انتخاب کے مواقع، جان و مال کا تحفظ، سفر کرنے اور دنیا دیکھنے کے مواقع اور آزاد اور مقابلے کے تجارت اور صنعت و حرفت کے پیشوں میں داخل ہونے میں کوئی دقت نہیں ہے۔ سید احمد خاں کی طرح کے قائد اور رہنما حاصل ہیں جو انہیں اس عارضی مذہب پر سے رہائی دلا کر نشاۃ الثانیہ سے بہکا کر رکھتے ہیں لیکن اگر مسلم معاشرہ اپنے طور و طریق کی اصلاح نہیں کرتا تو ایک مہر بن انجام یعنی مکمل تباہی اس کا مقوم ہے۔

بعد ازاں حالی نے اپنی نظم کی قنوطیت کے سبب اس کے لیے اس میں ایک منہمک اضافہ کیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلم معاشرہ بے حس ہو چکا ہے۔ وہ اسلام کی عظمت و شکوہ کھو چکا ہے۔ وہ اپنی تاریخی عظمت سے محروم ہو گیا ہے لیکن اس زوال میں بھی ایک انداز اور شان تھی۔ وہ اب بھی اس کا دعویٰ کر سکتا تھا کہ اس کے درمیان ایسی چند ہتیاں موجود ہیں جو اس کی تفسیر کر سکتی ہیں۔ ان سکن اور ہمارے جوانوں میں نئی زندگی کے تہوج کے آثار نمایاں ہیں، بہر حال ان کے کچھ احساس موجود تھا۔ یہ احساس اپنے ماضی کی شان و شوکت کی طرف نگاہ اٹھاتا تو اس کا سر شرم و ذلت سے جھک جاتا تھا لیکن تاریخ کی شاہراہ مختلف سطحوں کے شیب و فراز سے گزر رہی تھی۔ قوم مسلم کو ماضی کی بندیوں تک پہنچنے کے لیے مستقل اور سخت جدوجہد کی ضرورت تھی جو صرف مہندی کی طرف چڑھنے ہی سے حاصل ہو سکتی تھی۔ ہمارے اسلاف کسی برتر نسل کے نمائندے نہیں تھے۔ اسلام کی سیاسی سلطنت ہمیشہ کے لیے جاچکی تھی لیکن اس کا ذہنی ورثہ علم کی وساطت سے واپس لایا جاسکتا ہے جو انسان کے مادی ماحول اور زندگی کو منقلب کر سکتا ہے۔ اسلامی تاریخ میں تلاش علم،

بغداد، دمشق اور قسطنطنیہ کے عظیم دستاویزوں کی روح و مددایت پر آج بھی اسلام کا
اُدھر شش اور اُمید قائم ہیں۔ نظم اللہ تعالیٰ سے اس دعا پر ختم ہوتی ہے کہ وہ مسلمانوں کو
ہدایت دے کہ وہ بنام پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم خود کو ایک بہتر اور زیادہ خوش فہم
مستقبل کے لیے تیار کریں جو تمام انسانیت کے لیے رحمت بن کر آئے اور تمام
انسانوں کو مساوات کا درس دیا۔

حالی میں اچانک مذہب کا جو نشان ملتا ہے وہ کسی حد تک تخلیقی حرکت کے
تحت ہے۔ شبلی کی نظموں میں اچانک مذہب کی منہ بولتی تصویریں ہیں اور ماضی پرستی
بہتر کی حد تک بڑھی ہوئی ہے۔ ان کی اکثر چھوٹی چھوٹی تاریخی نظمیں محاکاتی ہیں جن میں
تاریخی اسلام میں اتحادِ مظلوم اور عدل و انصاف کی مثالوں کی تصویر کشی کی گئی ہے، جیسا کہ
ان کی نہایت سنجیدہ تاریخی تصنیف میں ملتا ہے۔ خلیفہ عمرؓ نہ صرف ایک مثالی
حکمران کی صورت میں سامنے آتے ہیں بلکہ عدل کی فتور کو اسلامی ثقافت کا
علیٰ کبریت قرار دیتے ہیں۔ شبلی ہی سے نظم میں غم و غصہ اور احتجاج کے
اظہار کی روایت کا آغاز ہوتا ہے۔ شبلی نے مغربی سلطنتوں کی ان چہرہ دستیوں
اور ظلم و استبداد کے خلاف نظمیں لکھیں جو انہوں نے مراکش، فارس اور سلطنت عثمانیہ
پر بیویں صدی کے پہلے عشرہ میں ڈھایا اور اس پر برطانوی حکمت عملی کے خلاف
بھی جو بیرون ہند مسلم مفادات کی حفاظت میں ناکامیاب ہوئے۔

سیاسی نظم نے نظم علی خاں کی پرجوش صحافتی شاعری کا روپ اختیار کیا
اور ان کے اخبار "زمیندار" کی بیرونی عزیزی میں اس کا خاص حصہ تھا۔ اس میں ذاتی
موقف کی آئے دن کی تبدیلی اور بلا جواز سب و شتم کا نقص موجود تھا۔

کمبختی اور زیادہ متوازن سیاسی شاعری میں خواہ وہ ادبی ہو یا صحافتی، ۱۹۰۰ء
سے ۱۹۱۸ء تک، متعدد شعراء کا موضوع بین الاقوامی اسلامی کرب و بے قراری
رہا جو کہ فارس کی مجوزہ تقسیم، فرانسیسیوں کا شمالی افریقہ پر تسلط اور حکومت کی
توسیع اور خاص طور پر اٹلی کا اطرابلس پر قبضہ اور ۱۹۱۲ء-۱۳ء کی جنگ بلقان کے

سبب پیدا ہو گیا تھا۔ ۱۹۱۸ء اور ۱۹۱۹ء کے دوران اردو شاعری میں نور پاشا بطور ایک ہیرو اور ترکی مسک کے نمائندے کی حیثیت سے ابھرے۔ پہلی جنگ عظیم کے دوران یہ موضوع دب گیا اور طنزیہ تیکھا اور مر مرنی ہو گیا، لیکن ۱۹۱۹ء میں وہ نہایت شدت کے غیظ و غضب کے ساتھ ابھرا۔

اس سیاسی روایت کے مقابلے میں جسے عام ہرولڈ عزیز می حاصل تھی تحریک خلافت کے علمبردار محمد علی اور حسرت موہانی کے جذبات کا، (جو سالہا سال تک برطانوی جلی خاں میں بند رہے) اظہار پر وقار اور دھیمے لہجے میں ہوتا تھا۔ غزل کے روایاتی مواد کے نوادرات میں، ذاتی مصائب سیاسی قول و حکمت اور باضابطہ مقرر کردہ آدرش کا تجربہ منصفہ شہود پر آیا اور شاعرانہ زبان میں جگمگا اٹھا۔ حیات نو کی خیال آفرینی جو ہر دورِ نجر کے بعد آتی ہے، اس کے ذریعے سے سیاسی مصائب رجائیت میں مبدل ہو گئے جس کی جڑیں جذبات کی جگہ وثوق اور یقین گہلی میں پوشیدہ ہوتی ہیں۔

سیاسی طنز نگاروں میں اکبر الہ آبادی (۱۸۴۶ء تا ۱۹۲۱ء) اپنے کیرئیر کے طویل عرصہ میں خاص مقام کے حامل تھے۔ ایک بے رحم طنز نگار ہونے کے ساتھ ہی ساتھ وہ غیب میں معمولی قوت نظم گوئی، لفظوں سے کھیلنے اور ذوق معنویت، نازک اور لطیف کاٹ، چوٹ اور طعن کی صلاحیت اور نہ دینے والے بے اختیار مزاح کی قدرت رکھتے تھے۔ انہوں نے اپنی یہ تمام پر لطف صلاحیتیں مثالی قدامت پسندی پر قائم رہنے میں استعمال کیں۔ اگرچہ برطانوی حکومت کی انتظامیہ میں عدالت خفیہ کے جج تھے اور غالباً اطاعت شعار سول ملازم تھے لیکن ہریوری یا یورپ زدہ تھے، ہر جدید یا جدید ساختہ ادارہ ان کے تمسخر کا نشانہ بنارہا۔ باوجود اس کے وہ دل سے جس ثقافت کے پرستار تھے اس کے روایاتی مظاہرست کی نقش بردوار اور عیاں بد نصیبی کا احساس رکھتے تھے۔ ان کی طنزیات کے پیش نظریہ کہنا مشکل ہے کہ وہ کہاں تک اس نامصالحانہ قدامت پرستی کے قائل تھے جس کا اظہار انہوں نے اپنی شاعری سے۔ انہوں نے سید احمد خاں اور علی گڑھ کالج کا مذاق اڑایا لیکن ان کی وفات

پر ان کی خدمات کا شاندار اعتراف کیا۔ انہوں نے اپنی اولاد کو مکمل مغربی تعلیم دلائی۔
 اپنی پیچیدہ نظموں میں ان کا لہجہ اعتدال پسندانہ تھا جن سے پیہم برسے والی دنیا میں مستقبل
 کی دنیا کے ناگزیر احتیاجات کی اہمیت اور ماضی کی اقدار کے قائم رکھنے کا توازن سامنے
 آتا ہے۔

آخر میں اقبال کی منظومات میں سیاسی شاعری نے بلند یوں کو چھو لیا اور ایک ایسا
 سر کی دباؤ حاصل کیا جس کی تاریخ اسلام میں کوئی نظیر نہیں ملتی کیونکہ یہ اقبال کی شاعرانہ
 فطانت کی شفاف و بلوریں خصوصیت ہی تھی جس نے سیاسی فلسفہ کی شکل میں مسلم
 ہندوستان کو خود شناسی اور قومی خود آگاہی کا وہ مقیاس عطا کیا جس نے قوم
 اور مملکت پاکستان کی تخلیق کی۔

حواشی

- ۱۔ ندوة العلماء کی کانگریس میں پہلا خطبہ، ۱۸۹۵ء، رسائل (امرت سر ۱۹۱۱ء) ص ۲۹
- ۲۔ شبلی نعمانی اور سید سلیمان ندوی، سیرت النبیؐ (۱۹۵۳ء-۶۲) اول، ۷-۱۲
- ۳۔ ایضاً، صفحات، ۴۴-۴۵، ۵۷-۵۸
- ۴۔ ایضاً، صفحات، ۹۵-۹۷، ۱۰۰-۱۰۱
- ۵۔ القاروقی (اعظم گڑھ ۱۹۲۲ء)، مختلف اوراق
- ۶۔ حقوق المؤمنین، در رسائل صفحات ۵-۲۸
- ۷۔ ایضاً، ص ۲۷-۳۰
- ۸۔ ایضاً، ص ۳۱-۳۹
- ۹۔ الجزیۃ، رسائل ص ۶-۷
- ۱۰۔ ایضاً، ۷-۱۵
- ۱۱۔ علم الکلام (۱۹۲۲ء) ص ۳-۴، ۳۰-۳۱، ۵۹-۶۰
- ۱۲۔ سیرۃ النعمان، مختلف اوراق اور علم الکلام، ص ۱۶۰-۱۶۲

- ۱۲۳۔ الفسزالی (۱۹۲۲ء) ص ۱۲۱ - ۱۲۴
- ۱۲۴۔ ایضاً، ص ۱۲۰ - ۱۲۶، ۱۴۰، ۱۴۹ - ۱۳۹، ۲۲۵
- ۱۲۵۔ سوانح مولانا روم (۱۹۳۸ء) ص ۱۴۴ - ۱۴۵
- ۱۲۶۔ ایضاً، ص ۱۴۶
- ۱۲۷۔ حالی، حیات جاوید، اول، ص ۱۲۳؛ امیر علی کی حیات و کردار کا ایک خاکہ، دیکھیے،
امیر علی از، ڈبلیو۔ سی۔ اسمتھ، انسائیکلو پیڈیا آف اسلام جلد دوم (۱) ۳۴۲ - ۳۴۳
- ۱۲۸۔ حالی، حیات جاوید (۱) ص ۱۴۲
- ۱۲۹۔ آغاخان، یادداشتیں (۱۹۵۴ء) ص ۱۰۴
- ۱۳۰۔ ان کے خط کا متن بنام عصمت پاشا (انزو) درآر آئی آئی اے، سروے آن
انٹرنیشنل ائیٹرس ۱۹۲۵ء، (۱۹۲۴ء) خیمہ (۱) ص ۵۴۱ - ۵۴۲ تفصیلات کے لئے دیکھیے
باب ششم۔
- ۱۳۱۔ احمد امین، زعماء اصلاح فی العصر الحدیث (قاہرہ ۱۹۴۸ء) ص ۱۳۹ - ۱۴۵ -
- ۱۳۲۔ امیر علی، دی اسپرٹ آف اسلام (۱۹۶۱ء) صفحات ۱۰۳، ۱۰۵ - ۱۰۴، ۲۹۳؛ اس شارٹ
ہسٹری آف سیریننز (۱۹۶۱ء) ص ۲۰ - ۵۴
- ۱۳۳۔ اسپرٹ آف اسلام، ص ۱۲۲ - ۱۳۶
- ۱۳۴۔ شارٹ ہسٹری آف سیریننز ص ۴۵ - ۴۸، ص ۴۰ - ۸۹؛ اسپرٹ آف اسلام ص ۴۴ -
- ۴۸۰
- ۱۳۵۔ اسپرٹ آف اسلام، ص ۱۶۶
- ۱۳۶۔ ایضاً، ص ۱۴۸ وغیرہ؛ ایٹکس آف اسلام، (۱۸۹۳ء)، ص ۴ - ۲۶ دی مائٹری آف اسلام،
اسلامک کلچر (۱) (۱۹۲۴ء) ص ۱ - ۵
- ۱۳۷۔ اسپرٹ آف اسلام، ص ۶۴
- ۱۳۸۔ ایضاً، اس آنری بک پر حوالہ دی رہیں، Vie de Jesus (پریس ۱۸۹۴ء) ص ۱۴ -
- ۱۳۹۔ اسپرٹ آف اسلام، ص ۸۱ - ۸۲، ۱۳۱

۳۰ ایضاً، ص ۶۶

۳۱ ایضاً، ص ۱۰۳

۳۲ ایضاً، ص ۲۰۲-۲۰۳ اور دیگر صفحات

۳۳ ایضاً، ص ۸۷

۳۴ ایضاً، ص ۳۹۸-۳۹۹

۳۵ ایضاً، ص ۲۱۱، ۲۱۹

۳۶ ایضاً، ص ۲۱۱-۲۱۳، ۲۱۸

۳۷ اسپرٹ آف اسلام، ص ۲۷۵

۳۸ ایضاً، ص ۲۶۲ بہ حوالہ مضمون چراغ علی در تہذیب الاخلاق، ص ۱۱۸

۳۹ ایضاً، ص ۲۶۴

۴۰ ایضاً، ص ۲۰۲-۲۰۳

۴۱ اسپرٹ آف اسلام، ص ۲۵۱، ص ۲۷۸-۲۷۹

۴۲ استیٹ ماڈرن اسلام ان انڈیا، ص ۳۸

۴۳ مسلم مشرق میں غزلیہ شاعری کی ہئیت۔

۴۴ مکاتیب، مرتبہ محمد اسماعیل پانی پتی، ص ۴۹-۵۲

۴۵ مسدس (۱۹۳۵ء) ص ۱۵-۱۹، ص ۲۴-۲۶

۴۶ حالی کا متعارف اسپین کا مسلک بہت جلد ہندوستان کی اسلامی تاریخ اور حیاے ملت کی سیاسی

رومانیت میں غالب رجحان بن گیا۔ دیکھیے عزیز احمد۔
Islam d'Espagne et d'Inde
Musulmane Moderne

Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal

پیرس (۱۹۶۲ء) (۱/۱) ۴۶۱-۴۷۰، ۱۹ ستمبر، ص ۳۸، ص ۶۱-۶۲

۴۷ مسدس، صفحات ۴۲-۴۳، ۴۶، ۴۷-۵۱

۴۸ ایضاً، ص ۵۸-۸۳

۴۹ ایضاً، ص ۸۹-۱۲۱، ص ۱۲۸-۱۲۹

- ۵۰۔ مشعلِ نسائی، کلیات (اردو)، (درعظم گڑھ، ۱۹۴۱ء) وکٹوریہ۔
- ۵۱۔ مختلف مجموعوں میں شامل ہے مثلاً ایسا سس برنی مرتبہ، معارف ملت (۱۹۲۴ء) ۶ جلدیں؛ جذباتِ حریت (لاہور، ۱۹۴۱ء)، شانِ الحقِ حق، نشیہ حریت (کراچی، ۱۹۵۰ء)
- ۵۲۔ محمد علی بکھار خاں (دہلی، ۱۹۳۸ء)؛ فہرستِ حسنِ حسرت مرادانی، کلیات و تصدیق آباد، (۱۹۴۳ء)
- ۵۳۔ اکبر الہ آبادی، کلیات (کراچی، ۱۹۵۲ء)

روایاتی احیاء مذہب

عظیم مکاتب

انیسویں صدی کے مسلم ہندوستان میں مذہبی تعلیم کے تین بڑے مراکز تھے۔ ان میں سے سب سے زیادہ معروف و مشہور دہلی میں شاہ ولی اللہ کا مدرسہ تھا جہاں ان کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز اہل ان کے پوتے شاہ محمد اسحاق، شاہ ولی اللہ کی روایت کے مطابق، نظری اساسیت کی نسبت انتہائی روایت پسندی پر زور دیتے تھے۔ ان تعلیمی مراکز میں سب سے قدیم مدرسہ، جو معاشرت اور سیاست سے عملاً بالکل بے تعلق ہو کر صرف اکتسابِ علم کی طرف متوجہ رہا، فرنگی محل لکھنؤ کا مدرسہ تھا اور تیسرا خیر آباد کا تہیتی اور تعلیمی مدرسہ تھا۔ دہلی میں ساری توجہ قرآن کی تفسیر اور حدیث کی ہانپ دی جاتی تھی۔ فرنگی محل نے سولہویں صدی کی ماورائہ تہری عقلیت پسندی اور فقہ پر توجہ مبذول رکھی اور متغوث خان کے دربار سے متوازن رکھا۔ خیر آباد نے ازمنہ وسطی کے فلسفہ اور منطق کے مطالعہ پر خاص توجہ دی ہے۔

تحریک مجاہدین کی ناکامی کے بعد شاہنشاہ اسحق کے مکتہ ہجرت کر جانے سے
 ولی اللہی مدرسہ کو انتظامی طور پر سخت نقصان پہنچا۔ اس کا مقصد اور قوت عمل ان
 اللہ والوں اور عالموں کے ذہنوں اور تصنیفوں میں البتہ قائم رہا جنہوں نے یا تو دوسرے
 مکاتیب فکر سے رشتہ استوار کر لیا تھا یا گوشہ نشینی اختیار کر لی تھی اور ساری توجہ علماء کی
 ایک نئی نسل کی تخلیق کی طرف مرکوز کر دی جو نئے ماحول میں ولی اللہی روایت کے عناصر
 کی نشوونما کر سکیں۔ ان علماء میں سے ایک ملوک الملک تھے جنہوں نے برطانوی امداد سے
 چلنے والے دہلی کالج کے تعلیمی عملے میں ملازمت اختیار کر لی تھی اور جنہیں علاوہ دیگر حضرات
 کے سید احمد خاں اور ان کے روایت پسند مخالف مولانا محمد قاسم نانوتوی اور مولانا رشید احمد
 گنگوہی کو تسلیم دینے کا فخر حاصل تھا جنہوں نے بعد میں دیوبند کا تعلیمی اور تربیتی ادارہ
 قائم کیا۔ یہ دونوں ولی اللہی مکتبہ کے ایک اور بزرگ مولانا امداد اللہ کے بھی شاگرد تھے،
 جنہوں نے کچھ عرصہ تک شاہ محمد اسحاق کی پیروی میں حجاز میں جلاوطنی اختیار کر لی تھی مولانا امداد اللہ اور ان کے دونوں
 تلامذہ نے ۱۸۵۷ء کی رستخیز میں بھی حصہ لیا تھا لیکن چونکہ ان کے خلاف کوئی الزام ثابت نہیں
 ہو سکا اس لیے ان کے خلاف سنگین کارروائی نہیں کی گئی تھی۔

جنگ آزادی کے بعد مسلم معاشرہ کی تعمیر نو کے دور میں مولانا محمد قاسم نانوتوی
 اور علماء کے ایک گروہ نے یہ طے کیا کہ قصبہ دیوبند میں جو دہلی سے قریب تھا،
 ایک دینی مدرسہ قائم کیا جائے جس میں عام دینی تعلیم اور بالخصوص ولی اللہی مکتبہ کے کچھ
 عناصر کو ملا کر تعلیم دی جائے۔ سید احمد خاں کے ایم اے اور کالج مل گڑھ کے مارج کھٹے
 سے چند سال پہلے ہی دیوبند میں ۱۸۶۰ء میں قیام کا آغاز ہو گیا جیسا کہ مولانا عبید اللہ
 سندھی نے لکھا ہے کہ یہ دونوں ادارے ولی اللہی دینی ورثہ کے دو رخ تھے۔

دیوبند کے مدرسہ کے بانیوں نے ولی اللہ کے نسخ الاعتقادی کے عناصر پر زور دیا اور
 مل گڑھ کے قیموں نے دینی تفکر پر توجہ کی۔ علماء نے دیوبند کا زمان اشعریوں
 اور ماتریدی مکاتیب سے متعلق تھا اور فقہ میں کٹر حنفی تھے۔

دارالعلوم دیوبند کے قیام کے مقاصد جیسا کہ مولانا نانوتوی اور ان کے علمبرار کے
 رفیق مولانا رشید احمد گنگوہی نے واضح کیے ہیں یہ تھے کہ عام مسلمان اور عالم کے

درمیان ارسر نو ربط قائم کیا جائے اور ملت مسلمہ کی اساسی ثقافتی اور مذہبی شناخت کی ازسرنو تشکیل کی جائے۔ علوم جدیدہ کو خارج کر کے روایاتی نصاب تعلیم مرتب کیا گیا۔ ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ ایک ایسے دور میں جس میں جدید طبعیاتی علوم اور مستقولات بڑی آسانی سے سرکاری اداروں میں حاصل کیے جاسکتے ہیں اور روایاتی علوم اور مستقولات غیر متوقع طریقہ پر مفتوح ہوتے جارہے ہیں، مسلم قوم کی تکمیل کا انحصار صرف اس پر ہے کہ روایاتی ورثہ کو محفوظ کیا جائے۔ دور متوسط کے عقلی علوم کے قدیم اسلامی نصاب تعلیم کو عام طور پر قبول کر لیا گیا تاکہ یہ نصاب تعلیم دور متوسط کی اسلامی اور دور جدید کی مغربی عقلیت پسندی کے مابین ایک پل کا کام دے سکے اور اگر کوئی مابین چاہے تو اپنی دینی تعلیم مکمل کر کے کسی جدید اسکول یا یونیورسٹی میں داخلہ لے سکے۔ اس طرح کم سے کم دیوبند نظریاتی طور پر ابتداء ہی سے خود کو جدید مغربی وضع کے اسکولوں کا ابتدائی اور امدادی جزو سمجھتا تھا نہ کہ ان کا حریف۔ لیکن یہ نظریہ گنتی کی چند مثالوں کے علاوہ، شاذ و نادر ہی عملی جامہ پہن سکا جس کا سبب دیوبند کے نصاب تعلیم کی مدت تھی۔ جدید علوم اس بناء پر نصاب تعلیم سے خارج کر دیے گئے تھے کہ اس طرح مطالعہ کا دائرہ غیر ضروری حد تک وسیع ہو جائے گا اور اس کا بھی امکان ہے کہ دینی تعلیم کے ساتھ یہ نہ چل سکے۔ مولانا رشید احمد گنگوہی تو زمانہ وسطی کے علوم مستقولات کو بھی درس میں شامل کرنے کے خلاف تھے۔

موجودہ دنیا نے اسلام میں بہ استثنائے لازمہ دارالعلوم دیوبند کو روایتی دینی درس گاہ بننے اور بے مثال اعلیٰ درجہ کا امتیاز حاصل کرنے میں کامیابی ہوئی۔ اس نے تمام علمی طور پر وہی، لکھنؤ اور خیر آباد زمینوں کی روایات کو اپنے اندر سمولیا۔ اس کے نصاب میں عربی اور فارسی قواعد، ادب اور علم عروض، تاریخ اسلام، منطق، عربیونانی فلسفہ، علم الکلام، جہلیات، علم مباحثہ، اقلیدس، علم ہیئت و فلکیات، عربیونانی طب، اصول فقہ، حدیث اور تفسیر شامل تھیں۔ یہ نصاب ابتدائی دور میں دس سال پر محیط رہا لیکن بعد میں اسے چھ سال کر دیا گیا۔ پورے نصاب میں ایک سو چھ کتابیں اور متون شامل تھے

اور علیہ کے مدارج کا تعین بجائے سالوں کے ان کے زیر مطالعہ کتب کے مطابق کیا جاتا تھا۔

مسلم عوام کے مسائل کے فقہی فتوؤں یا فیصلوں کے لیے ۱۸۹۳ء میں ایک شعبہ افتاء قائم کیا گیا جس کا دائرہ قانون، مسائل، رسوم کے دقائق، معاشرتی یا سیاسی نیز ان پچاؤ اور سرکاری عدالتوں کے فیصلوں پر نظر ثانی کرنے کے حق پر مملومی تھا جو اسلامی شخصی اور خاندانی قانون سے متعلق ہوتے تھے۔ ۱۹۱۱ء سے ۱۹۵۱ء کے عرصہ میں تقریباً ایک لاکھ پچاس ہزار فتوے دیوبند کے شعبہ افتاء سے صادر ہوئے۔

مدسّہ دیوبند کے بانی محمد قاسم نانوتوی (وفات ۱۸۷۹ء) اپنے ابتدائی حالات زندگی اور تصانیف کی روشنی میں ایک کامل و جامع عالم دین ہونے کے ساتھ ساتھ نہایت زیرک و دانشمند اور ہاذب توقّہ شخصیت کے مالک تھے۔ ممکن ہے کہ وہ دہلی کالج میں داخل ہوئے ہوں لیکن چونکہ ان کی بسیرہ کی حیات علمی اور تصانیف میں کہیں بھی جدید علوم اور جدید منہاجیات کا شائبہ تک نہیں پایا جاتا، اس سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ مجسّس کالج کے وہ خانگی اور انفرادی طور پر مملوکِ اصلی سے درس لیتے تھے۔ وہ ایک روایات پسند عالم تھے اس لیے وہ نہ صرف علی گڑھ کے نظری رجحان کے جدت پسندوں کے مخالف تھے بلکہ اہل حدیث کے بھی خلاف تھے جو چاروں ائمہ کے مکاتیب فکر کے اسناد کے منکر تھے اور ان کا استغناء کرتے تھے۔ سید احمد خان نے تفسیر کے متعلق جو چندہ اصول منضبط کیے تھے اور مولانا نانوتوی نے جو انہیں مسترد کیا یا غلط ثابت کرنے کی کوشش کی تو اس طرح وہ ان اصولوں کے بارے میں ایک مسلم حنفی فقیہ اور اس کے دینی نقطہ نظر کی بالواسطہ توثیق کرتے ہیں۔ علی گڑھ کی جدیدیت کے خلاف دیوبند کے رجحان کا یہی لب لباب ہے۔

مولانا نانوتوی کے بہت قریبی رفیق کار مولانا رشید احمد گنگوہی، جنہوں نے علی گڑھ کے مصلح سے رابطہ قائم کرنے سے انکار کر دیا تھا، ولی اللہی اساسیت سے خاص طور پر قریب تر تھے اور سید احمد خان کی نظری فطرتیت (نیچرل ازم) کے شدید مخالف تھے۔

وہ سید احمد خان کو مسلمانوں کا ہی خواہ ماننے پر تیار تھے لیکن ان کے مذہبی خیالات کو اسلام کے لیے سمجھ قابل سمجھتے تھے۔ سید احمد خان سے قطعی لا تعلقی کے اظہار میں ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاسی علیحدگی کا رد بھی شامل تھا اور ساتھ ساتھ ایک عالم دیوبند کا، انڈین نیشنل کانگریس اور ہندوؤں کے ساتھ اتحاد کرنے کا، سب سے پہلا قوسے بھی اس شرط کے ساتھ کہ اس اتحاد سے نہ تو اسلام کے مذہبی قانون پر کوئی آنچ اُٹے اور نہ مسلم قوم کی امانت اور تہذیب ہو۔

ایسے معاشرتی مسائل مثلاً بیواؤں کا عقدِ ثانی، عورتوں کے قانونی حقوق وراثت اور ہندوؤں سے مستعار اقتصادی طور پر تباہ کن رسومات کا رد وغیرہ کے ضمن میں دیوبندی جماعت تحریک مجاہدین کے اساسیت پسندانہ نظریات پر کاربند تھی۔ بدعت کے ابطال اور سنت کے قیام و استحکام کے معاملے میں ان کی آراء، سید احمد خاں کے ماقبل جہدیت کے دور سے مختلف نہیں تھیں۔ بقول مولانا نانوتوی سنت میں کسی قسم کی تبدیلی، اضافہ یا استخراج بدعت کا مترادف ہے۔ کسی مسئلہ اذعان یا مذہبی رسم میں تحریف سب سے بڑی بدعت ہو سکتی ہے، دینی اصول یا فروع میں تبدیلیاں بالترتیب بدعت کبیرہ و بدعت صغیرہ سے تعبیر کی جا سکتی ہیں۔

دیوبند کی غیر اساسیت ولی اللہ اور وہابیوں کے مسترد و ناپسند کردہ اشغال پر مشتمل تھی مثلاً بزرگوں کے مزارات کی زیارت، اور ان کی اہلیت شفاعت میں یقین رکھنا۔ یہ غیر اساسیت ایک توشاہ ولی اللہ کی ان مسائل کی تردید میں مولانا نانوتوی کے ہاں زیادہ واضح طور پر نمایاں ہے جو شاہ ولی اللہ سے مختلف فقہوں کے مابین قانونی نظام کو مربوط کرنے کے سلسلے میں کی تھیں اور دوسرے امام ابوحنیفہ کے مکتبہ فکر سے مولانا نانوتوی کی شدید وابستگی میں بھی نمایاں ہے۔

مولانا نانوتوی، جو اپنے وقت کے زیر دست مقرر تھے، خلاف اسلام عیسائی اور ہندو آریہ سماجی مناظرین دونوں سے مذہبی مناقشات سے متعلق عام مناظرہ میں پیش پیش رہتے تھے۔ ۱۸۶۶ء میں انہوں نے ایک مذہبی میسج میں شرکت کی جس میں

اُن کا خاص مد مقابل پارسی تارچند تھا جو ہندو سے عیسائی ہوا تھا۔ انہوں نے آپا سماج تحریک کے بانی سوامی دیانند سرسوتی کو بھی مناظرہ کی دعوت دی تھی۔ مگر ایک توئی جمد دیول کے باوجود، دیوبند ایک بار پھر مذہبی تنازعات کے اکھاڑے میں اس وقت داخل ہو گیا جب آریہ سماج نے ۱۹۲۹ء میں عامۃ المسلمین کو ہندو مذہب اختیار کرنے کی شہادی اور سنگٹھن تحریکیں چلائیں۔

تصوف کے عام تجربہ راست میں دیوبندی علماء فرنگی محل کے علماء کے دوش بدوش راسخ العقیدہ صوفیوں کا احترام کرتے تھے اور وہابیوں کے خلاف تھے۔ مگر الذکر کے برعکس دیوبندی علماء انبیاء اور ورثوں کی وفات کے بعد ان کی جانی بقا اور ان کی ارواح و اجسام کی فانیت میں متین رکھتے تھے۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے خاتم النبیین ہونے کے مسئلہ پر، غالباً مرزا غلام احمد قادیانی بانی فرقہ احمدیہ کے دعویٰ نبوت کے رد عمل کے نتیجہ میں، سخت راسخ العقیدہ تھے۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ختم نبوت کی حتمیت میں عناصر پر وال ہیں۔ تصور مرتبہ تصور تاریخ مسلسل اور تصور مکالمہ۔

محمود الحسن (۱۸۵۰ء - ۱۹۲۱ء) مولانا ناتوئی اور مولانا گنگوہی کے بعد آنے والی نسل میں سب سے زیادہ ممتاز شخصیت ہیں۔ ان کی قیادت میں دیوبند نے عالمگیر شہرت حاصل کی اور اسلامی دنیا کے دوسرے ملکوں سے طلبہ اس کی جانب رجوع کرنے لگے اور ۱۹۱۰ء کے بعد علی گڑھ اور دیوبند کے مابین جو خلیج مائل تھی وہ اس حد تک ضرور کم ہو گئی کہ علماء کا آپس میں تبادلہ ہونے لگا۔ لیکن ۱۹۲۰ء میں مولانا محمود الحسن، مولانا محمد علی اور تحریک خلافت کے دیگر اراکین کی طرح، اس بات پر سخت برہم تھے کہ علی گڑھ کی مالیات کا اختصار حکومت کی مالی امداد پر ہے جس کے نتیجے میں اس ادارے کے منتظمین حکومت کے پابند اور تابع دار ہو گئے ہیں۔ اسی کے باعث جامعہ طبع اسلامیہ (مسلم نیشنل یونیورسٹی) کا قیام عمل میں آیا جس نے علی گڑھ کی روایت اطاعت شکاری کی روش سے کنارہ کشی اختیار کی۔

محمود الحسن کو علی گڑھ سے دوسری شکایت قدیم روایتی نوعیت کی تھی کہ وہ اپنے طلبہ میں عیسائی ثقافت کی ترویج کر رہی تھی اور ان میں محمدانہ لشکیک بھی پھیل رہی تھی۔
 علی گڑھ تحریک کے برعکس جہاد کے مسئلہ کے متعلق محمود الحسن کا رجحان کلاسیکی اور غیر مندرجہ تھا یعنی "انسانی معاشرت کی بہتری اور بہبود کے لیے وہ عین ضروری تھا" انڈین نیشنل کانگریس کی سیاسی تحریک نے ہنوز انقلابی رنگ اختیار نہیں کیا تھا کہ پہلی جنگ عظیم سے پہلے مسلم ہندوستان کو ایک لائحہ عمل اور دعوت دینے کا سہرا محمود الحسن کے سر رہا۔ انہوں نے اس مقصد کے لیے شمال مغربی سرحد میں دینی مدارس کا ایک سلسلہ قائم کر دیا اور اپنے اشتعال پیدا کرنے والے نمائندے خاص طور پر عبید اللہ سندھی کو افغانستان بھیجا۔

اس دوران دیوبند نے اسلامی دنیا کے ممتاز و معروف دینی مدارس میں نمایاں مقام حاصل کر لیا۔ رشید رضا نے یہاں کا دورہ کیا اور طلبہ نے لازمہ ہر سے اس کے روابط قائم کیے۔ ۱۹۴۷ء میں اس کے ۱۳ طلبہ میں سے پچاس غیر ملکی تھے جو جنوبی افریقہ، ملایا، وسطی ایشیا، افغانستان اور ایران سے آئے تھے جو عبدالرزاق جوہد میں افغانستان کے قاضی القضاۃ کے منصب پر فائز ہوئے، دیوبند کے فارغ التحصیل تھے۔ بیسویں صدی کے ربع ثانی میں اندرون ملک علماء کی کثیر تعداد اسی مدرسہ کی سپہ سالار تھی۔ مولانا اشرف علی تھانوی، جنہوں نے کم تعلیم یافتہ طبقہ میں روایاتی اسلام کو مقبول بنایا، ان کی یادگار مذہبی تصانیف اس کے علاوہ تھیں۔ مولانا حسین احمد مدنی جو مولانا محمود الحسن کے بعد مدرسہ دیوبند کے مہتمم مقرر ہوئے، اور ان کے رفیق اور سیاسی حریف مولانا شبیر احمد عثمانی جو پاکستان کے شیخ الاسلام مقرر ہوئے۔ دیوبند کے دوسرے علماء میں مولانا عبید اللہ سندھی اور مولانا حفیظ الرحمن سیہواری، جنہوں نے اسلامی سوشلزم کے نظریوں کو پروان چڑھایا، مشہور طبیب حکیم اجمل خاں، مولانا شاہ اللہ امرتسری، جو بعد میں اہل حدیث تحریک سے منسلک ہو گئے اور مولانا احتشام الحق تھانوی جو پاکستان کے ذمی اثر قدامت پسند روایت پرست تھے۔

ندوة العلماء، جس نے دورِ موجودہ کے اسلامی ہند کے دوسرے عظیم مدرسہ کی حیثیت سے ترقی کی، ۱۸۹۴ء میں لکھنؤ میں مولانا شبلی نعمانی اور ان علماء کے ایک دوسرے گروہ نے قائم کیا جو مغربی علوم و سائنس کی دعوتِ مبارزت سے کچھ زیادہ ہی مثبت انداز میں متاثر ہوئے تھے۔ یہ مدرسہ علی گڑھ کی لادینی اور دیوبند کی شدید قدامت پسند تعلیم گاہوں کی دو انتہاؤں کے بین زمین شمار کیا جاتا تھا۔ وہ مرکزی مسئلہ جو اس کی تخلیق کا اصل محرک تھا اور جسے شبلی نعمانی نے پہلے اجلاس کے موقع پر اپنے خطبہ میں پیش کیا۔ یہ تھا کہ ایسے تاریخی موقع پر جب کہ اسلام اپنی طویل تاریخ میں بنیادی طور پر ایک ہے اور مختلف تجربہ سے گزر رہا تھا، علماء کا یہ فرض تھا کہ مسلم قوم کے جو حقوق ان کے ذمہ عائد ہوتے تھے انہیں یہ طریق احسن انجام دیں۔ ہندوستان کی غیر اسلامی برطانوی حکومت میں علماء کو شخصی قانون کے معاملات کے سوا اہلالتوں سے کوئی تعلق باقی نہیں رہا تھا۔ مذہب اور سیاست کے مناسب علیحدہ کر دیے گئے تھے۔ مسلم ہند کے علماء جو معاملات کی اس مبارز طلب حالت میں اپنے علم اور کردار کے از سر نو تعمیر کے لیے قطعاً تیار نہیں تھے، مردہ دلی اور محض عقیدوں میں ڈوبے ہوئے تھے اور ان کی ساری توجہ بے دے کے رسوم و عقائد کی غیر ضروری باریکیوں اور لافاحاصل مناقشوں تک محدود ہو گئی تھی حالانکہ وہ ہندوستان کی مسلم قوم کی اخلاقی رہنمائی کر سکتے تھے۔ وہ توہم پرستی اور اسراف کے خلاف ولی اللہی اصلاحی تحریک کو جاری رکھ سکتے تھے۔ وہ جمہور میں اسلام کے وسیع نظری پر مبنی خیالات کی تبلیغ کر سکتے تھے۔ زندگیقیت جو ایک لادینی حکومت کے زیر اثر پھیل رہی تھی اس کی ذمہ داری نہ حکومت پر عائد ہوتی تھی ورنہ اس کے قابو میں تھی۔ وہ جس طرح یورپ میں عیسائیت کی بیخ کنی کر رہی تھی اسی طرح ہندوستان میں اسلام کی جڑیں اکھاڑ پیسکے میں مصروف تھی۔ ہر نیا یہ ذمہ داری علماء نے ذریعہ کی تھی کہ وہ لا اوریت، تشکیک اور الحاد کے سائنسی رجحانات کے مد مقابل آئیں اور ان کی تنقیص کریں اور مذہب کی ایک روشن توضیح پیش کرنے کی کوشش کریں۔ اس

مقصد کے پیش نظر علمائے ہند کو متحد اور منظم ہو جانا چاہیے۔ توحید بلاشبہ انہیں
 انفرادی یا فرقہ وارانہ راستے رکھنے کا یقیناً پورا حق ہے لیکن ان اختلافات کو خاص
 نقطہ ہائے تفصیل کے حدود سے باہر نہیں جانا چاہیے۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں
 فقہاء میں اختلافات تھے لیکن وہ محارب گروہوں میں منقسم نہیں ہوئے تھے۔ اعتقادی
 اختلافات کو پس پشت ڈال کر ہندوستان کے موجودہ علماء ایک متحدہ نظام عمل کی
 تشکیل کر سکتے ہیں، سرکاری اسکولوں میں عربی اور فارسی تعلیم کی از سر نو تنظیم کی جاسکتی
 ہے اور حکومت پر زور ڈالا جاسکتا ہے کہ وہ اپنی قانونی حکمت عملی کو اگر یکسر تبدیل
 نہ بھی کرے تو کم سے کم اس پر نظر ثانی ضرور کرے اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے ابتدائی
 دور کے ایگلہ محمدن قانون کا احیاء کرے اور برطانوی قانون عام کے عمل کو معطل کر
 دے۔ علماء کو چاہیے کہ وہ نظام اوقاف کی نگرانی کریں اور اس سہولت کے ساتھ چلیں۔
 وہ شرع پر عمل کراتے سکے۔ یہ تبیلین کے اپنے پسندیدہ مسئلہ کو ضرور جاری رکھیں،
 لیکن اس کا انداز دل میں اتر جانے والی مائلانہ ترجیح کا ہونا چاہیے نہ کہ بے لوج و
 سخت تعصب کا۔ ان کی خاص دانشورانہ ذمہ داری یہ تھی کہ وہ ایک نئے علم الکلام
 کی نشوونما کریں اور دینی جدلیات کا ایک ایسا جدید طریقہ وضع کریں جو دہریت کا مقابلہ
 کر سکے جس طرح قرون وسطیٰ کے علماء، الرازی، الغزالی اور ابن رشد نے یونانی فکر
 کو ایک سانچے میں ڈھالا جو عقلیت پسندانہ بھی تھا اور بنیادی طور پر اسلامی بھی۔

ندوة العلماء کے قیام پر علی گڑھ کا رتہ عمل بہم بردار نہ تھا۔ شبلی و دونوں کے مابین
 رابطہ تھے جس میں الملک نے علی گڑھ کے سرکاری نقطہ نگاہ کی ترجمانی کرتے ہوئے
 کہا کہ جدیدیت پسند خود موجودہ سائنس کے مطالعہ کے خطرات سے آگاہ تھے جو
 بغیر متوازن اور معقول دینی تربیت کے مسلمانوں کی نئی نسل کو لا اوری، قنوطیت اور انہاد
 یا بدعتیہ گمراہی کا باعث بن سکتی ہے۔ علی گڑھ کے قائدین ندوة العلماء کے
 بانیوں سے اس بات پر متفق تھے کہ تعلیم میں انفرادی کوشش کے بجائے اجتماعی
 مساعی زیادہ کارآمد ثابت ہوں گی اور اس کی ضرورت ہے کہ تمام اسلامی فرقوں کے

متنفر آزاد کھنے والے علماء کے اجتماعات منعقد کرائے جائیں تاکہ وہ ان سب سے مسائل پر جو ان کی قوم کو مد پیش ہیں، آزادی کے ساتھ اپنی آزاد کا اظہار کریں۔ وہ اس نظریہ سے متفق تھے کہ اسلام کا اپنا کوئی مادی فلسفہ، ریاضیات یا علم ہیئت نہیں ہے جسے اہل قرار دیا جاسکے۔ اسلام ایک روحانی اور اخلاقی تربیت ہے جو بہ آسانی موجودہ طبیعیاتی اور معاشرتی علوم کو اپنا سکتی ہے اور اس کے پہلو بہ پہلو قائم رہ سکتی ہے۔ ندوہ کے مؤسسین کے اس منصوبے کو رو بہ عمل لانے کی حوصلہ افزائی کی گئی کہ نئے دینی مدارس کے علماء و طلباء دوسرے ممالک اسلامیہ کے جدید پسند رجحانات کا مطالعہ کریں، بالخصوص مصر کی "المنار" جماعت کے افکار و خیالات کا تاکہ ان کی عالمانہ مساعی رسی و روایاتی عقیدہ کی روشنیوں کے بجائے اپنے اس ورثے کو وسیع بصیرت کے ساتھ دیکھ سکیں جو اسلامی کلاسیک کی عالمانہ تدوین کے بعد یورپ اور بحیرہ روم کے مشرقی ساحل ممالک میں شائع ہوئے تھے اور جن کے ذریعے ہندوستان میں دینی تعلیم کے نصاب کا مکمل جائزہ لینے اور از سر نو ترتیب دینے کی ضرورت کا پورا اندازہ ہو جائے گا۔

لیکن محسن الملک نے ندوۃ العلماء کے مؤسسین کو متنبہ کیا تھا کہ وہ موجود دنیا کے دعویٰ کے جواب میں شبلی کے دور متوسط کی عقلیت پسندی کا جو تاریخی ہوا مسلط ہے، اس سے دور رہیں۔ دور متوسط کے علم کی جڑیں مابعد الطبیعیات میں پیوست تھیں اور بلاشبہ وہ مذہب کی روح سے قریب تر تھا اور جس سے اسے ہم ہنگ کیا جاسکتا تھا۔ اگر مذہب اور زمانہ متوسط کے فلسفہ میں کوئی تضاد م تھا بھی تو اس صورت میں مؤخر الذکر کو پیچھے ہٹنا پڑتا اور اگر وہ ایسا کر لے سے اعتراض کرتا تو اس کے حمایتیوں کو دبا یا جاسکتا تھا اور ان کی تعزیر کی جاسکتی تھی۔ موجودہ دور میں حالات قطعاً بدل چکے ہیں۔ سائنس کو حدود اور قیود کا پابند نہیں کیا جاسکتا۔ سائنس اب محض نظری نہیں ہے بلکہ عملی۔ قابل اثبات اور تجرباتی ہے۔ کسی قسم کی تحقیق اور تجسس اس کی نشوونما کو روک نہیں سکتے۔ اس نے مذہب کے روایتی تصورات کو اس حد تک غلط

ثابت کر دیا ہے کہ اب صرف دو چارہ کار رہ جاتے ہیں : یا تو مذہب کو اس کی طبی
 موت مرنے دیا جائے یا پھر نئے علم کی روشنی میں اس کی توضیح و تفسیر نو کی جائے۔
 بہر کیف ندوۃ العلماء ہمہ وقت علی گڑھ کی تجاویز سے متفق نہیں ہوتا تھا ایک
 خط جو سید احمد خاں نے اس کے افتتاح کے موقع پر مبارکباد کا لکھا تھا، وہ دیا دیا
 گئی۔ شبلی جو علی گڑھ اور ندوہ کے مابین رابط کی کڑی تھے اور جنہوں نے ۱۹۰۶ء
 میں ندوہ کے متمم کا عہدہ سنبھالا، تحریکِ رابطۂ اسلامیہ کے اثرات کے تحت ۱۹۰۸ء
 میں علی گڑھ کے خلاف ہو گئے۔ ندوۃ العلماء نے جو دینی حریت پسندی کے بین بین راہ
 اختیار کرنے کا ایک نیا تجربہ تھا، سید سلیمان ندوی جیسے چند قابلِ قدر عالم پیدا کیے
 لیکن علی گڑھ کی جدیدیت کے کنارہ کشی اور قدیم راسخ العقیدگی کی طرف رجحان مٹانے
 سے ندوہ کے علماء اور علمائے دیوبند کے کام میں کوئی امتیاز باقی نہیں رہا۔ اس
 کے منسوخ کے دوران دارالمصنفین اعظم گڑھ کا تحقیقاتی مرکز ایک امتیازی ہیئت
 کا شاعری اور ہنر بن گیا جس نے ہندوستان میں اسلامی راسخ العقیدگی کو کم سے کم موجودہ
 مغربی فکر اور دوسرے منہاجیات کے کناروں اور سرحدوں سے پیوستہ رکھا۔

۱۹۲۰ء میں ندوہ کے علماء نے سید احمد خاں کی مادی عقلیت پسندی اور علی گڑھ
 کے جدید پسندوں کے خلاف براہِ راست تردیدی اعجاز اختیار کر لیا۔ یہ رجحان ندوہ کے
 رسالہ "معارف" میں شائع ہونے والے مضامین سے صاف جھلکتا ہے۔ عبد السلام
 ندوی نے غیر اصول پرستانہ طرزِ اپنا یا کہ قرآن کی آیات کو موجودہ مغربی علم کے نظریات
 کے مطابق کھینچ مان کے ایسے معانی و مطالب اخذ کرنا جو مؤخر الذکر سے مطابقت رکھتے
 ہوں، قطعاً غلط ہے اور اسلام کو اس مفہوم میں "دینِ فطرت" کہنا بے جا ہے۔ یہ
 تو مسائل کو ابتر اور خلط ملط کرنے کے مترادف ہے۔ مذہب اور سائنس کے واضح طور
 پر علیحدہ علیحدہ دائرہ ہائے عمل ہیں۔ مذہب کا تعلق صرف انسان کے یقین اور عمل سے
 ہے۔ سائنس کا براہِ راست اُن سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ وہ اشیاء کی نوعیت اور
 اور ان کے خواص سے متعلق ہے۔ ایک شخص جو مذہب کا دعوے دار ہے ہو سکتا

ہے کہ اسے مادیت اور روحانیت کے درمیان کشیدگی سے دوچار ہونا پڑے، لیکن یہ فی الواقع مذہب اور سائنس کے درمیان تصادم نہیں ہوگا، یہ ایک ایسی کشمکش ہوگی جس میں وہ نفسیاتی طور پر بحیثیت فروغوث ہے۔ اسلام بالکل مختلف معنوں میں دینِ بشریت ہے۔ وہ روحانی اور جسمانی زندگی کے تقابل میں فطرتِ انسانی کے ہم دوش اور قریب تر ہے، اور انہیں معنوں میں دونوں کا فطری امتزاج ہے۔^{۲۲}

لکھنؤ میں فرنگی محل جو جدید مسلم ہندوستان کا سب سے قدیم مذہبی اور دینی مدرسہ ہے، اپنی ماقبل جدیدیت خصوصاً تعلیمی مشن کی دوش پر قائم رہا اور جدید پسندوں اور روایت پسندوں کے ذہنی اختلافات اور مناقشوں سے قطعاً متاثر نہیں ہوا۔ اس نے زمانہ وسطیٰ کے عقلیت پسندانہ ورثہ میں تصوف کے میدان کا اضافہ کر دیا جو اس اختلاف سے الگ تھلک رہنے کی بہت بڑی وجہ ہے۔ اس مدرسہ کے بانیوں میں سے علامہ نظام الدین نے مشہور زمانہ نصابِ درسِ نظامیہ کی تشکیل کی جس کو بیشتر روایت پسند مدرسوں نے اختیار کر لیا۔ اس نصاب میں عربی و فارسی زبان کے قواعد، زمانہ وسطیٰ کا علمِ ریاضی و فلسفہ، فقہ، علمِ کلام، تاویلی سائنس اور روایت کا مطالعہ شامل تھا۔ اگرچہ مقولات سے کہیں زیادہ زور مقولات پر تھا۔

نورِ روایت پسندی : اہلِ حدیث

سترہویں صدی کے آغاز ہی سے جبکہ بحرِ ہند میں مغربی جہاز رانی کی بدولت جہاز کے ساتھ تعلقات قائم ہونے میں بڑی آسانیاں پیدا ہو گئیں، تو حدیث کے مخصوص مطالعہ کے لیے ہندوستان میں تربیت کے نئے رستے ہموار ہو گئے۔ سید علی متقی اور ان کے شاگرد عبدالوہاب متقی کی زیرِ قیادت ایک ہندوستانی مدرسہ قائم ہوا اور یہ مدرسہ حجاز اور ہندوستان میں اس تربیت و تعلیم کے سلسلہ کی پہلی کڑی تھی۔^{۲۳}

سترہویں صدی کے اواخر کے مسلم ہندوستان میں جو شبلیہی تحریکات

وجود میں آئیں اور جنہیں اجتماعی طور پر انفی (ہزار سالہ) تحریکات سے موسوم کیا جاسکتا ہے، ان خلاف شرع اعمال کی نشاندہی کرتی ہیں جو حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے بعثت کے بعد ایک ہزار سال کی مدت گزر جانے کی علامت تھی اور جس کے مختلف اور تضاد منظر ہر سامنے آئے مثلاً جون پور میں مہدوی تحریک، شمال مغربی سرحد کے قبائلوں میں روشنیہ فرقہ اور آزاد نسل شاہنشاہ اکبر اعظم کے دین الہی کے طہرانہ مغربیہ عقاید نے ہندوستان کے اسلام میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی شبیہ پاک کو دھندلا کر دیا تھا۔ مشہور بزرگ دین عبدالحق محدث دہلوی کا حدیث کے مطالعہ پر خاص طور پر زور دینا انہیں رجحانات کے رد عمل کی ایک صورت تھی۔^{۲۵}

اسٹارہویں صدی کے آغاز میں شاہ ولی اللہ تبرک و مقدس اسلامی شہروں سے اپنے علمی اکتسابات کا جو ذخیرہ لے کر واپس آئے اس میں نہ صرف حدیث کی قدیم قدامت پسند تعلیم پر نیاز ورت تھا بلکہ فقہی مکاتیب کے فتوؤں پر حدیث کی فوقیت کا اہل بھی شامل تھا۔ شاہ ولی اللہ نے اس اساسیت کے رجحان کو اپنی تحریرات میں شدت سے متوازن رکھا اور اجتہاد اور تحلیل پر خاص زور دے کر انیسویں صدی کے علماء سے ایک گروہ کے لیے مختص اور نسبتاً غیر نقادانہ طور پر حدیث کو روایتی مجملہ کتب پر غور و خوض کی تحریک کے لیے راستہ ہموار کر دیا۔ ان میں صدیق حسن خان اونڈیرین سب سے زیادہ نمایاں تھے جو علم حدیث کو قانون شریعت کا اہل مخرج اور معاشرتی طرز عمل اور انفرادی پاکیزگی و تقویٰ کے لیے مثالی راہ نما سمجھتے تھے۔

ان علماء میں اہل حدیث کے مسلک کے متعلق صدیق حسن خان کا بیان ہے کہ یہ ایک ایسے گروہ کا مسلک ہے جو فقہاء کے ہر چار مکتبوں میں سے نہ تو بنیادی اصولوں کو اور نہ قانونی باریکیوں کو تسلیم کرتا ہے اور جو نہ دینی اصولوں میں حنبلیوں، شیعریوں یا ماتریدیوں کے نقطہ نظر کو مانتا ہے بلکہ وہ صرف قرآن کے بین احکام اور نبی مسلم کے فعل و قول (حدیث و سنت) کا خود کو پابند سمجھتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ خارجی فاہرین اور اہل حدیث میں مماثلت تسلیم کرتے ہیں۔ اس فرق کے ساتھ کہ ظاہرین کے برعکس وہ صوفیوں کے باطنی اشراق کے نظریہ کو ملت میں لیکن صوفیوں کے نظر باقی تجاوزات

کو مسترد کرتے ہیں۔ ۲۷

اہل حدیث پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی ان تمام حدیثوں کو تسلیم کرتے ہیں جو کلاسیکی مجہولوں میں محفوظ ہیں اور علی گڑھ کے جدید پسندوں کی نظری تشکیک پسندی کو مسترد کرتے ہیں کہ جو احادیث صحیحہ کو سائنسی انداز میں غلط احادیث سے تمیز کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ صرف کلاسیکی محدثین مثلاً بخاری اور مسلم، ان ذرائع، شواہد اور منہاجیات سے ایسے جو صحیح اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کردہ احادیث میں اور اقوال میں تمیز کر سکیں۔ ۲۸۔ جدید پسندوں کے لیے حدیث کا علم تنقیدی علم کے بجائے صرف علقہ تکراری ہو کر رہ گیا ہے۔ ہاں ہمہ انسانی علوم میں یہ سب سے زیادہ ممتاز اور معروف علم ہے۔ ۲۹

علم دو قسم کا ہو سکتا ہے۔ مفید اور غنیسہ مفید۔ پہلے کی قرآن مجید میں تعریف اور توصیف کی گئی ہے جبکہ مؤخر الذکر اس لیے قابل ملامت ٹھہرایا گیا ہے کہ وہ ان لوگوں کا مطبوع خاطر ہے جو خود گمراہ ہونا پسند کرتے ہیں۔ مفید و غیر مفید کا یہی وہ امتیازی معیار ہے جو مذہبی تعلیمات پر بھی لاگو ہوتا ہے۔ مذہبی تعلیمات میں غیر مفید و فضول مطالعے، توشیحی مناقشوں اور جدلیاتی معیار کے مطابق نظری عقلیت پسندی کی جانب سے جاتے ہیں جیسے ہمیں معتزلین کے ہاں نظر آتے ہیں جنہوں نے ذاتِ باری تعالیٰ کی تحلیل اور تعریف کرنے کی کوشش کی تھی۔ قدماء کا علم موجودہ دور کے جدید پسندوں سے اس لیے بہتر ہے کہ ازل الذکر پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے، جو تمام دینی استناد کے ذرائع میں سب سے بالاتر ہیں، قریب زمانہ رکھتے تھے۔ جدید پسندوں کی ذہنی مشق جو وہ دوزخ کا رہنما بنی باریکیوں اور روشنیوں میں اس لیے کرتے ہیں کہ قدماء سے آگے بڑھ جائیں، قطعاً فضول ہے۔ بدعت، خواہ قدیم ہو یا جدید، سنتِ رسول کی ضد تاہم ہے اور ہر حالت میں اسے رد ہونا چاہیے۔ اہل حدیث قدیم، قابل قبول بدعتِ حسنہ سے بھی متنفر ہیں کیونکہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ یا فکر میں ان کی کسیں نظیر نہیں ملتی۔

اہل حدیث کا عقیدہ: خدا اس کے صحیفوں، اس کے رسولوں اور اس کے

فرشتوں پر ایمان لانا ہے جو قرآن میں مذکور ہے۔ خدا پر ایمان لانا ایک ناقابل تقسیم
 کثرت ہے جو ان تمام صفات پر ہلکم و کاست اور بغیر کسی ترمیم و انتخاب تعلیم، اشارت
 پسندی اور عقلیت کے معنوی ہے جن کا ذکر قرآن و حدیث میں آیا ہے۔ الوہیت کا یہ
 تصور عقلیت پسند معتزلین اور روایت پرست اشعریہ دونوں کے نظریات کا ابطال
 کرتا ہے۔

جمال ایزدی، اسلام، ایمان اور احسان کے تین جہر و کول سے اپنا جلوہ دکھاتا
 ہے۔ ایک مسلمان رسمی قبول اسلام سے ترقی کر کے ایمان کی روح کی گہرائیوں تک صرف
 اسی صورت میں پہنچ سکتا ہے جبکہ اس کا قول و فعل اور ادراک خدا کی کتاب اور رسول
 کی حدیث سے ہدایت یافتہ ہو۔ فکر و عمل کی اصابت کے مطابق کے یہی دو ذریعے ہیں
 جو "اخلاص" تک پہنچاتے ہیں جسے علماء "احسان" سے موسوم کرتے ہیں اور صوفیہ سلوک
 کہتے ہیں۔ ایک مسلمان کی اچھی زندگی کے تین اجزائے ترکیبی ہیں۔ یقین، تقویٰ اور
 عمل صالح۔ ان میں اس کی رہنمائی، خدا کی بے چون و چرا اطاعت اور اپنے ہی فوہ
 انسان کے ساتھ حسن سلوک سے ہو سکتی ہے۔ ایک فرد کا اچھا یا بُرا انجام اس کے
 خوب و زشت اعمال کی کثرت پر منحصر ہے۔ ایک گناہ گار مسلمان دائرہ اسلام سے
 خارج نہیں کیا جاسکتا۔ بہر حال اس کا ایمان ناقص ہی ہوتا ہے۔

ایک متقی مسلمان کی زندگی، تطابق کی زندگی ہوتی ہے۔ یہ اصطلاح اہل حدیث
 کی کنوی زبان میں تقلید کے مترادف نہیں ہے جس کا وہ علی گڑھ کے جدیدیت پسندوں
 اور اساسیت پرست و باہیوں کی طرح سختی کے ساتھ ابطال کرتے ہیں اور اس
 کے معنی، پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کے اسوہ حسنہ سے مکمل طور پر اپنی ذات
 کو غم کر کے کامل اطاعت یعنی اتباع کو تسلیم کرتے ہیں۔ فقہی روایت رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے تین سو سال بعد نشو و نما پانے والے الحاقات کے
 مجبوعے کی پیداوار ہے اور بعض صورتوں میں شرک کی حد سے بھی تجاوز کر گیا ہے۔
 تقویٰ میں قرآن و سنت کی پیروی کے لیے خلوص، صداقت اور صدق نیت کی ضرورت

ہے۔ یہ تقویٰ مثالی زندگی میں دوسروں کے لیے شمع راہ کا کام کر سکتا ہے اور علم اور تجربہ کی تلاش میں رخصت طور پر علم حدیث میں، علماء کے ساتھ تعامل اور تعلیم میں تمام موجودہ مجوزہ رسالت کی چھوٹی سے چھوٹی ذروعات کے لیے عیب اتباع میں بہ شمولیت جہاد اور پُر سکون گھر بڑی زندگی کے مثالی نمونے کے مطابق زندگی گزارنے کے لیے بھی تقویٰ کی ضرورت ہے۔

خیر و شر کی عطا شدہ ممکنات میں انسان کو ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے لیکن اس کے باوجود اہل حدیث انسان کو، اپنی خواہش اور ارادے کو آزادی سے کام میں لانے سے روکتے ہیں بلکہ کلاسیکی قدیمہ نظریہ جبر کی مخالفت میں بار بار دہرائی ہوئی متنازع جہتوں میں معروف رہتے ہیں جو ہم عصر مسلم ہندوستان میں ایک جدید شکل میں پھر سے نمودار ہو گئی ہیں۔

اہل حدیث کی مذہبی فکر اس عالم میں تکلیف اور مصیبت کے شدت احساس کی خبر دیتی ہے اور آنے والی دنیا میں پاداشِ عمل کا خدشہ تقدس کے ساتھ محسوس کرتی ہے۔ اخلاقی فعالیت اور تقویٰ پر زور، دونوں پر، قنوطیت بُری طرح چھائی ہوئی ہے جو نئی سورتوں اور چند حدیثوں سے انہد کی گئی ہے۔ دنیا کے انجام یعنی روز قیامت کے خوف کے ساتھ ایک جبر یہ انداز کی ایک زیرِ سطح روانہ کے ہاں پائی جاتی ہے اور اسی باعث توبہ تائب ہونے کی اشد ضرورت کا احساس بھی ہے۔ صدیق حسن خان کی اتالی اخلاقی کی بنیاد خصوصاً حیات بعد الممات کے ساتھ، روحانی وابستگی سے ہے جس میں دنیا کے ختم ہونے کا احساس شامل ہے، نیز جنت میں داخل ہونے کے لیے مسلمانوں کے دینی اور اخلاقی فرائض کی ادائیگی پر بھی زور ہے چونکہ تحفہ سلیق انسان اور اس دنیا میں اس کے ذمہ تفویض کا رُشیت نے پہلے ہی سے مقرر کر دیا تھا، اس لیے اس کے لیے ایک دینی اور اخلاقی ضابطہ کا تجویز کر دیا گیا جس میں چند امور پر عمل کرنے اور چند سے اجتناب کرنے کا حکم دیا گیا تھا تا کہ زبد و تقویٰ کی زندگی گزار سکے، اور اگر وہ اپنی کمزوریوں کے باعث غلطیوں کا مرتکب ہوتا ہے تو وہ توبہ کر کے

اللہ تعالیٰ کا آمرزش و عفو حاصل کر سکتا ہے۔

سیاست کی طرح، تاریخ میں بھی، اہل حدیث کے زاہدانہ سکوت کی وجہ سے لاقانونیت میں طوفان ہونے کا خطرہ تھا جو فرد اور جماعت دونوں کی اچھی زندگی میں خلل پیداکرتی ہے۔ پُر آشوب زمانہ میں اپنی کمائیں اور تیر توڑ ڈالنے چاہیں کسی کامل مسلمان کو فتنہ و شر و لاقانونیت میں، خواہ وہ سیاسی ہو یا مذہبی جماعت میں لینا چاہیے۔ فتنہ بخور اور محدود سے تجاوز کی تحریک میں وقوع میں آتا ہے جس کا مقصد بے جا خواہشات کی تکمیل ہوتا ہے اور بے اعتدالی، گناہ، ذلت، شکست، اخلاق اور سماجی انتشار پر منتج ہو سکتا ہے۔ فتنہ دو صورتیں اختیار کر سکتا ہے۔ وہ فرد میں داخلی صورت اختیار کر سکتا ہے اور معاشرت میں خارجی صورت اختیار کر سکتا ہے۔ تاریخ اسلام میں قانونی معصیتوں سے پُر ہے جو قرب قیامت کی نشانیاں ہیں۔ یہ بُرائیاں پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات (۶۳۲ء) کے فوراً بعد شروع ہو گئیں۔ ان زراعی ہنگاموں کے ایسے تاریخی واقعات مثلاً ماسخ العقیدہ خلیفہ سوم حضرت عثمانؓ کا قتل (۶۵۶ء) حضرت علیؓ کے دور (۶۵۶ء - ۶۶۱ء) میں خانہ جنگیاں، خارجیوں کا ارتداد اور بغاوت، حسن بن علیؓ کی عمومی معاویہ کے حق میں خلافت سے دست برداری (۶۶۱ء) جس سے حقیقی خلافت کا خاتمہ اور ملوکیت کا آغاز ہو گیا، ۶۸۰ء میں بنی امیہ کے ہاتھوں کربلا میں حسینؓ ابن علیؓ اور ان کے متقی بھرنقاہ کی شہادت اور کچھ عرصہ بعد عبداللہ بن زبیر کے خلاف مہموں میں کعبہ کی تباہی اور بے حرمتی (۶۸۳ء) وغیرہ شامل ہیں؛ حتیٰ کہ بنی امیہ کا خاتمہ اور بنی عباس کی قوت و طاقت کی بڑی زراعی ہنگامہ آرائیوں میں پیوست تھیں۔ عباسیوں کے دور حکومت میں اور ان کے بعد تاریخ اسلام خواہاں سے پریشاں کی ایک زنجیر بن کر رہ گئی۔ قرامطیوں کا خروج اور زوال، خبیثوں کے خبیث منگولوں کا حملہ جن میں ان کی نسل کے ہندوستان کے منٹ شاہنشاہ شامل تھے، شیعوں کا خروج جو حدیث کی دُوسرے مشرک تھے اور جن کی بے اعتدالیوں اور عیش گوئیوں کے باعث لکھنؤ کا زوال اور بالآخر استیصال ہو گیا۔ مسیح کے منتظر فرقوں کے دجالوں کا خروج جنہوں

نے نبوت کے یا مہدی موعود نے کے دعوے کیے اور مردانہ زرقوں کی ہنار کھی۔ اس
 زمرہ میں انتہا پسند شیعہ (غلات)، فاطمی، حلوی، جو اللہ کے جسم انسانی میں حلول کے
 قائل تھے، ہندوستان میں سولہویں صدی میں الفی علیہ السلام جو پوری امداد پر موجودہ
 کے خود ساختہ جھوٹے مسیح مثلاً مہدی سوڈانی یا قادیان کے مرزا غلام احمد اور سب سے آخر
 میں گو آخری نہیں، نیچر پرستوں کے پیغمبر سید احمد خاں۔ مختصر یہ کہ صدیق حسن خاں اور
 اہل حدیث کے نزدیک پوری اسلامی تاریخ سہل، مستقل انتشار، شر اور نرا جیت کی منظر تھی
 جو تیرہ سو سال سے مستولی تھی اور جو رسول اللہ کی حیات طیبہ کی اکملیت کے ایام بیٹی
 انسانیت کے سہرے دور سے یوم جزا کی ناگزیر تباہی تک مسلسل بلندی سے نشیب
 کی طرف رواں دھانی جا رہی ہے۔ اس طرز پر نور دایا قی راخ الاعقادی کا رنج پس،
 امیر علی اور حال کے تاریخی اسلام کے احیاء کی تباہی کے بالکل مخالف سمت
 میں مڑ گیا۔ اسلام درجہ بد کی تحریکات صدیق حسن خاں کی نظریں، رجالوں کی کڑخیزوں
 کی موسمی فطیلس تھیں اور قرب قیامت کی نشانیاں تھیں۔ یہ نشانیاں پیغمبر اسلام
 صلی اللہ علیہ وسلم کے قائم کردہ قوانین مذہب اور استحکام کے بالکل الٹ تھیں؛
 اور ایسے حالات کے مظاہر جب عورتوں کو فوقیت اعلیٰ حاصل ہو جائے اور حتمی حکمران
 اور سردار بن جائیں جیسا کہ موجودہ زمانہ میں ہے۔

نفتے، انتشار اور سرکشی کے بول اور تسلیم و رضا سے اپنی جذباتی وابستگی
 کے باوجود اہل حدیث کی امن پسندی اور صلح جوئی پوری طرح غیر متشدد نہیں تھی۔
 وہ بعض حالات میں جہاد کو نہ صرف یہ کہ زندگی کی ایک حقیقت کے طور پر بلکہ تقویٰ کا
 عمل سمجھ کر تسلیم کرتے تھے۔ جدید پسندوں کے برعکس وہ اسے مدافعت اور
 تحفظ کا ادارہ کہہ کر غدر خواہانہ اسس کی پاسداری نہیں کرتے تھے۔ جہاد کا خلاصہ
 بر بنائے اصول یہ مقصد ہے کہ وہ صرف اللہ کے لیے ہونہ کہ مال غنیمت حاصل
 کرنے کے لیے مسلمان حکمران کے خلاف جہاد نہیں کیا جاسکتا۔ جہاد اس وقت
 ثواب کا درجہ رکھتا ہے جب اشاعت اسلام کے لیے کی جیسے۔ یہ نظریہ جدید پسند

ملک، اچھے وغیرہ۔ ایک معنی میں ایک جماعت دوسری جماعت کی ہم قدم ہو سکتی ہے اور دوسرے کے نظریہ کے بالکل خلاف ہے۔ جہاد صرف خلیفہ وقت کی کامل اطاعت کی صورت میں شروع کیا جاسکتا ہے۔ جہاز کو جاتے والے بحری راستوں پر مسلمانوں کا قبضہ رکھنے کے لیے خشکی کے مقابلے میں سمندروں میں جہاد کرنا دو گونہ مستحسن ہے۔

اہل حدیث کے قائدین کی زندگی اور عمل ان کے مثال نظریوں پر چڑھے نہیں اترتے۔ صدیق حسن خاں مسلم یا غیر مسلم حکمرانوں سے تعلقات رکھنا پسند نہیں کرتے تھے اور اسے اخلاقی حیثیت سے خطرناک سمجھتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود انہوں نے ہجوپال کی فرمانروا شہزادی سے شادی کی جہاں ان کے دشمنوں نے ان کی زندگی و بانی کہہ کر تلخ کر دی اور وہ بھی ایک ایسے زمانے میں جبکہ برطانوی حکومت ہند و بامیت کو غداری کے مترادف سمجھتی تھی۔ ان کے رفیق نذیر حسین کو غدیر میں غوث کر لیا گیا تھا۔ ان کی و بامیت کی وکالت اور توضیح سید احمد خاں سے بہت زیادہ مختلف نہ تھی۔ وہ عام ہندوستانی مذہبی محاورے میں و بانی کو بدعتی کا حریف متناقض قرار دیتے تھے۔

اہل حدیث پر خاص نزاعی حملہ اسامیت پسندوں سے الگ ہو جانے والے گردہ کی جانب سے شروع ہوا جو خود کو "اہل القرآن" کہتے تھے۔ وہ صرف قرآن پاک کے متن پاروں اور آیتوں پر اعتماد کرتے تھے۔ اہل حدیث نے کلام الہی اور قول رسول میں امتیاز کرنے کی کوشش میں خود کو اذعائی دعویٰ کے ذریعے حد سے زیادہ حدیث کی طرف واری کر کے غیر محفوظ بنا دیا تھا۔ اول الذکر کو وہ وحی جلی اور ثانی الذکر (حدیث) کو غنی وحی سے موسوم کرتے تھے، اور یہ کہ ثانی، اول کی تکمیل کرتی تھی۔

اہل حدیث نے اس طرح نہ صرف خود کو الہامی ثنویت کے الزام میں پھنسا لیا بلکہ ایک ایسے اذعان کی نشوونما کی جس نے منطقی تحلیل میں ذہن رسالت کو اسکیزوفرنیا Schizophrenia نامی بیماری سے متسم کر دیا۔ قائد تحریک اہل قرآن عبداللہ عکراولی

نے اس موضوع پر اس رُوح سے اظہار خیال کیا کہ قرآن خود احسن حدیث رجاء روایت کا منبع ہے اور بغیر حجون و پرا اس کا اتباع کرنا جاہلیہ ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

پر صرف ایک نوع کی وحی نازل ہوتی تھی اور وہ قرآن تھا؛ لہذا پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کی حیثیت میں ان کے مشاہدات اور احکامات کے جداگانہ اور مختلف نوعیت کے ہونے کا کوئی امکان ہی نہیں تھا۔ ان کے دیگر اقوال و افعال کا تعلق ان کے تمام انبیا سے تھا۔ قرآن مسلمانوں کے لیے تمام بنیادی احکامات پر مبنی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ دیگر معاملات میں آزادانہ فیصلہ کر سکتے ہیں۔ دانش الہیہ (حکمت) کی یہی ایک تحریری شہادت ہے اور پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کی تعلیم کا واحد منبع۔ یہ احادیث کے پورے مجموعے کو بے کار کر دیتا ہے اور اس پر نوعیت رکھتا ہے۔

عالم اہل حدیث محمد حسین ثناءوی نے جوابی مباحثی مضامین لکھے اور ان کے اور حکمرانی کے مابین مناقشہ اس حد تک پہنچ گیا کہ حکومت ہند کو اسے لاٹھی پونگے تک پہنچنے سے روکنے اور حکمرانی کی زندگی کے تحفظ کی خاطر دخل اندازی کرنا پڑی تھی۔

اہل حدیث کی تحریک کے بعد میں آنے والے دنیاویات کے عالموں کے اذمانات پر اس کا بڑا قدر رس اثر مرتب ہوا اور ان کی تحریروں میں حدیثوں پر زور کی بجائے قرآن پر تاکید کی جانب مبذول ہونے کے صفات صاف نشانات نظر آتے ہیں۔

مولانا شاہ احمد مرتضوی نے علی گڑھ کے جدید پسندوں اور اہل قرآن پر اس مسئلہ اصول کی صداقت کے تحت حملے کرنا شروع کر دیے کہ قرآن کی تاویل یا تفسیر کرنے سے پہلے کلاسیکی عربی کا مکمل علم ہونا بے حد ضروری ہے۔ انہوں نے سید محمد خان پر غلط فہمی اور نقیبتا قرآن کے علم الملکوت اور مسائل معاذ کی غلط توجہ کا الزام لگایا، اور یہ کہ انہوں نے آیات قرآنی کے جو معانی اور مطالب بیان کیے وہ حضرت پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عصر اور وقت کے عربوں کے لیے قطعاً ناقابل فہم ہوتے جن کے معیار فہم کے مطابق عربی زبان اور اس کے محاورے وجود میں آئے تھے۔ قرآنی تفسیر کو لغظاً و حرفاً درست ہونا چاہیے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ تشریح کا دھماکا دھماکا اور تفسیل نہ ہو۔

مولانا امرتسری کی دلیل یہ تھی کہ خود قرآن میں حدیث کو غیر متنازع فیہ منہج قانون

تسریا گیا ہے اور وہ اپنی حد کے اندر کلام الہی کی تشریح ہے۔ قرآن اور حدیث کے مابین عین قسم کے روابط ہو سکتے ہیں۔ وہ حق قرآن سے ہم آہنگ اور تشریحی ہو سکتی ہے اور اس صورت میں وہ لازمی اور واجب ہوگی۔ یا پھر وہ ایسے حکم کو ضبط تحریر میں لاسکتی ہے جو قرآن میں موجود نہ ہو اور اس صورت میں اس کی نوعیت امدادی یا متمم کی ہوگی یا پھر وہ کسی حکم قرآنی کی تردید کرتی ہو۔ اس صورت میں مختلف قدیمی فقہاء اور احادیث جمع کرنے والوں کی تصانیف اور تالیفات کا غائر مطالعہ ضروری ہے اور ایسی کسی حدیث کو بالکل مسترد کر دینے کے بجائے اس کی اس طور پر توجیہ کرنا چاہیے کہ اس سے بظاہر قرآنی قانون کی جو تفسیر ہوتی ہے وہ یا تو جاتی رہے یا تو منسوخ کے ذریعہ قابل تسلیم ہو جائے۔ مختصر یہ کہ مولانا امرتسری نے جدید پسندوں کو تو قرآنی توضیحات میں خیال لانی کے حق سے محروم کر دیا اور اپنی جماعت کے لیے مع مبالغہ آرائیوں کے حدیث کے ساتھ شبہ بازی کرنے کا حق محفوظ کر لیا۔ بہر نوع انہوں نے تو ضعیفی تشریحات کے امکانات کو تسلیم کر لیا، اگرچہ ان کا لسانی اور روایتی آداب کا پابند ہونا ضروری ہے اور یہ بھی تسلیم کر لیا کہ کم سے کم نظریاتی طور پر ان میں تاویل و توضیح کی لامحدود وسعت موجود ہے اور آیات متشابہات قرآنی کے متعلق ہر دور میں اور قانون کی روش سے ان کی تشریحات کرنے کی کوشش کی جاسکتی ہے کیوں کہ قدیم شارحین ان کے معقول معانی پر بالعموم متفق نہیں ہیں۔ یہ جدید پسندوں کے ساتھ نوروائیٹیوں نے اصولاً سب سے بڑی رعایت کی ہے۔ تحریک اہل حدیث آج بھی زندہ ہے، حالانکہ اس نے اس عرصے میں کوئی قابل ذکر تفکر پیش نہیں کیا۔ پاکستان میں اہل حدیث کے ایک راہنما مولانا داؤد غزنوی گزرے ہیں جو ۱۹۵۰ء کے دور میں پنجاب کی مجلس مفتی کے رکن تھے۔

حواشی

۱۔ محبوب رضوی، تاریخ دیوبند، (۱۹۵۲ء) ص ۱۰۴

۲۔ محولہ بالا، ص ۲۰

۳۔ قلم میاں، علمائے ہند (ز) دیگر صفحات

۴۔ شاہ دل اللہ، ص ۸۸

۵۔ مدنی، نقشِ حیات (ز) ص ۱۱۹

۶۔ مکاتیب رشیدی (دہلی) ص ۲، مناظرِ حسن گیلانی، سوانحِ قاسمی (۱۹۵۴ء) (ز) ص

۲۹۲ تا ۲۹۳

۷۔ تاریخ دیوبند، ص ۱۰۴-۱۰۵، گیلانی (ز) ص ۲۸۶

۸۔ ایضاً، ص ۱۳۰-۱۳۲؛ گیلانی، (ز) ص ۳۸۶-۳۸۷

۹۔ محمد عقیب سوانح، بار دیگر مطبوعہ در گیلانی جلد ۱، ص ۲۸-۲۹؛ مولانا فتویٰ کا

پندرہ نقاط کا مسترد کرنا دیکھیے محولہ بالا ص ۴۳ ح، ص ۳۰، دیکھیے محمد میاں،

”علمائے حق“ (۱۹۴۶ء) (ز) ۸۶ ایف ایف

۱۱۔ محمد میاں رحمانی، ص ۹۸-۱۰۰؛ حنیف ملک، مسلم نیشنلزم ان انڈیا ایڈ پاکستان

(۱۹۶۳ء) ص ۱۹۶

۱۲۔ گیلانی، (۱۱) ص ۴۴-۴۷

۱۳۔ گفتگوئے مذہبی (۱۹۳۰ء) مولانا نانوتوی کے ۱۸۷۱ء میں ہندو اور عیسائی مبائن سے

مناقشہ پر اظہار خیال۔

۱۴۔ مسلم نیشنل یونیورسٹی علیگڑھ کے افتتاح کے موقع پر خطبہ صدارت، ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۰ء

دہلی (۱۱) ص ۲۵

۱۵۔ دہلی، (۱۱) ص ۲۵

۱۶۔ ایضاً ص ۲۲۱

۱۷۔ ایضاً ص ۱۳۵-۱۳۶؛ غلام رسول مہر، سرگزشت مجاہدین دلاہور، ۱۹۵۶ء، ۵۵۲ تا

۵۵۳

۱۸۔ تاریخ دیوبند، ص ۹۰-۱۰۲

۱۹۔ شبلی نعمانی، ندوۃ العلماء کی پہلی کانگریس کے موقع پر خطبہ ۱۲ اپریل ۱۸۹۵ء، اشاعت

ثانی در رسائل (۱۹۱۱ء) ص ۱-۱۶

۲۰۔ تقریر ندوۃ العلماء کے اغراض و مقاصد کی تائید میں، جو ۱۹ دین محمد انجی کیشنل کانفرنس

منعقدہ ۲۹ دسمبر ۱۸۹۴ء بمقام علی گڑھ کی گئی (آگرہ ۱۸۹۵ء) ص ۳ تا ۷

۲۱۔ ایضاً ص ۷-۸، ص ۱۵-۱۶، ص ۴۰-۴۲

۲۲۔ تہذیب الاخلاق، (۱) ۳۰۴ تا ۳۱۸

۲۳۔ دین فطرت سر یا دین حنیف، ممدوف، احکام گڑھ، جلد ۵/ شمارہ ۱، (۱۹۲۰ء) ص ۵۱-۵۶۔

۲۴۔ مولد بالا ص ۲۔

۲۵۔ ایچ جونجین، ابراہیم غفر علی کی آئین اکبری کے انگریزی ترجمہ کا پیش لفظ (۱)

(۱) ایف ایف۔

۲۶۔ خلیق احمد نظامی، حیات مجدد الحق محدث دہلوی (دہلی، ۱۹۵۳ء) ص ۲۴۲ تا ۲۴۷

۱۹۹ مجت (۱) ۳۳ - (۲) ۲-۱

۱۹۹ کتاب المنکدات المنتقد (۱۸۸۹) ص ۳

۱۹۹ ایضاً ص ۱۳ تا ۱۴

۱۹۹ صدیق حسن خان، عاقبت المتیقن (۱۹۰۳) ص ۱۶

۱۹۹ المنتقدات المنتقد ص ۵ - ۱۰، ص ۱۶۱ - ۱۶۲

۱۹۹ عاقبت المتیقن، ص ۳

۱۹۹ حصص الانسان، (۱۸۸۹) ص ۱۱ -

۱۹۹ عاقبت المتیقن، ص ۳ - ۱۴

۱۹۹ المنتقدات المنتقد، ص ۱۶

۱۹۹ عاقبت المتیقن، ص ۱۰ تا ۲۰، ص ۲۵ تا ۱۰۲، ص ۱۵۸ و غیره

۱۹۹ المنتقدات المنتقد، ص ۱۰ تا ۱۴۸ و غیره

۱۹۹ محو العابد به ایشار، (بنارس)، (۱۸۹۰)، خلق الانسان، (راگره ۱۸۸۹)، ص ۳ - ۱۱

۱۹۹ صدیق حسن خان، اقتراب الساعة (۱۹۰۳)، ص ۵ - ۹

۱۹۹ ایضاً، ص ۲ - ۳، ص ۱۶ - ۳۸

۱۹۹ ایضاً، ص ۳۰، صلاة ذات البین (۱۸۹۱) ص ۴ - ۸، ص ۲۹ - ۳۴ -

۱۹۹ عاقبت المتیقن، ص ۱۰۹ - ۱۱۲

۱۹۹ ایضاً، ص ۱۴۲ - ۱۴۵، ص ۱۹۹

۱۹۹ ترجمان الودایات (۱۸۹۴)، ۳ - ۴، ۴ - ۱۳، ۲۵ - ۳۲، ۳۶ -

۱۹۹ عبد اللہ حکیم الہی، اشاعت القرآن (لاہور ۱۹۰۲)، ص ۳۶ -

۱۹۹ ایضاً، ص ۳۵ تا ۴۹

۱۹۹ ایضاً، ص ۸۵ تا ۸۶، محمد حسین شاہ ولی، اشاعت النسخ (۱۹۰۲)

۱۹۹ آیات متشابهات (۱۹۰۳) ص ۳ تا ۹

۱۹۹ ایضاً، ص ۱۰ تا ۲۶

۱۹۹ ابراہیم میر سید لکھنوی، تاریخ اہل حدیث، (۱۹۵۳) ص ۳۴۸ - ۳۴۹

خلافت اور بین الاقوامیت

پہلا دور (۱۸۷۰ - ۱۹۱۰ء)

ہندوستانی مسلمانوں کی تمام قدامت پسند، معتدل اور جدید فکری تہذیبوں اور سیاسی و معاشرتی دھاروں کا، رابطہ اسلامی کی تحریک میں طوٹ ہونا اور ۱۸۷۰ء اور ۱۹۱۴ء کے دوران خلافت عثمانیہ سے متاثر ہونا دراصل ایک طرح سے بیرون ہند اسلام کی نفسیاتی کشش کا جوابی عمل تھا۔ اس کی نفسیاتی اہمیت کچھ تو ہندو اکثریت کے درمیان عدم تحفظ کے احساس سے تھی اور کچھ اس احساس مذلت کے تحت تھی کہ مغربی سلطنتیں دارالسلام کی تہذیب کو لے کر کے کامیابی کے ساتھ آگے بڑھ رہی ہیں۔ اس کا اظہار تاریخی اسلام کی یورپ کے ساتھ کامیابی اوریشوں میں ہندوستانی مسلمانوں کی گہری دلچسپی سے بہ خوبی ہوتا ہے؛ خاص طور پر سپاہیوں اور سلاطین عثمانیہ کے مسئلے میں عثمانیوں کے ساتھ اس رویہ میں زیر بحث توجہ کے تاریخی ورثہ کا احساس شامل تھا۔ یہ صورت حال ۱۹۱۴ء میں کوپنک کینرٹا کے معاہدہ پر دستخط ہونے سے پہلے نہ تھی۔ گریبا

کو زبردستی سلطنت عثمانیہ سے علیحدہ کیے جانے کے بعد ترکوں نے سلطان ترکی کے تمام مسلمانوں کے خلیفہ ہونے کا دعویٰ کیا اور روس نے اسے تسلیم کر لیا، چنانچہ معاہدہ کی فریق بڑی طاقتوں نے دنیوی اور روحانی طاقت کے الگ الگ ہونے کے مغربی تصور کے ساتھ اسے چپ چاپ قابل عمل مان لیا۔ اگرچہ شاہ ولی اللہ جو آفاقی خلافت کی ضرورت پر پورے یقین رکھتے تھے، اسے قہری نظریہ کے تحت صرف قریش کا حق سمجھتے تھے، لیکن ہندی مسلمانوں نے ۱۸۴۰ء کے عشرے میں عثمانیوں کے اس دعویٰ خلافت میں دلچسپی لینا شروع کر دی۔ شاہ ولی اللہ کے پوتے شاہ محمد اسحاق ۱۸۴۱ء میں جلاوطن ہو گئے اور عثمانی سپاہی حکمت علیوں کی تائید شروع کر دی۔ ان سے اس دور کا آغاز ہوتا ہے جس میں ولی اللہی مکتبہ کے علماء نے اور بعد میں دیوبند اور ندوۃ العلماء کے مکاتیب فکر نے بھی آفاقی اسلامی خلافت کے عثمانیوں کے اس دعویٰ کو ہندوستان میں دینی سطح پر تسلیم کر لیا۔

اس صدی کے دوران جو کوچک کیفر جا کے معاہدہ سے شروع ہوئی اور ۱۸۴۲ء میں عبدالحمید دوم کی تخت نشینی پر ختم ہوئی، ترکی دعویٰ محض خطا بل اور القابلی نہیں رہا بلکہ بین الاقوامی سیاست میں اہم اور فعال کردار ادا کرنے لگا۔ ۱۸۵۰ء کی دہائی میں حکومت برطانیہ نے عثمانی خلیفہ سے ایک اعلان جاری کرایا کہ ہندوستان کے مسلمان حکومت کے وفادار ہیں۔ ہندوستان میں برطانیہ کی حکمت عملی جنگ کریمیا سے ۱۸۵۸ء تک یہ رہی کہ مسلم ہند میں ترکی کی موافقت کے حوالہ کو تقویت دی جائے چنانچہ ۱۸۵۹ء تک ہندی مسلمان ترکوں کی حمایت کی حکمت عملی پر کاربند رہنے کے لیے حکومت برطانیہ پر زور ڈالتے رہے۔ ۱۸۵۰ء کی دہائی میں ہندوستان میں مسلمانوں کا جوش اردو اخبارات سے ظاہر ہوتا ہے۔ ترکی بھیجنے کے لیے ہندی مسلمانوں نے خطیر رقم بھی جمع کی۔

عبدالحمید دوم کی تخت نشینی کے ساتھ ہی ان کے کارندے ہندوستان میں پھیل گئے اور دعویٰ خلافت کی تائید کے لیے بین الاقوامی ہمدردی کا راستہ ہموار کرنا شروع کیا۔

کر دیا۔ ترکی کے متعلق برطانیہ کی حکمت عملی میں تبدیلی پیدا ہونے کے ساتھ ہی مسلم ہند میں برطانیہ کے وفاداروں اور بین الاقوامی دوست داریوں کی سیاست میں کچھ اوپیدا ہونا شروع ہو گئی۔ دلفر اسکاؤن بٹنٹ نے اپنے ۱۸۸۴ء کے دورہ ہندوستان کے موقع پر یہ رائے ظاہر کی:

”قدیم عثمانی اتحاد میں خامیاں جو بھی ہوں اس کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کہ یہ مسلمانان ہند میں مقبول تھا اور یہ کہ وہ بیرونی دنیا نے اسلام کے لیے انگلستان کی دوستی کا بھی منظر تھا اور یہ کہ اسلام دشمنی صرف روس کے لیے مختص ہو کر رہ گئی تھی۔ لیکن معاہدہ برلن کے مشکوک شرائط، قبرص کا رموکن قبضہ اور تیونس سے دست برداری۔ جب یہ تمام باتیں ماہرہ آہستہ سمجھ میں آنے لگیں تو لوگوں کے خیالات میں بھی تبدیلیاں پیدا ہونے لگیں اور انہیں اس سے بھی زیادہ شدید نفرت کرنے پر اس وقت تیار کر دیا جب برطانیہ نے کھل کر مصر میں جارحیت کا مظاہرہ کیا۔“

جب تک برطانیہ ترکی کا حمایتی رہا سید احمد خان بھی اس کے ہمنوا تھے۔

انہوں نے ترکی ٹولی کو ہندوستان میں مقبول کیا تھا۔ ۱۸۷۰ء میں انہوں نے سلطان عبدالعزیز کو سربراہانے خلافت اور محافظت کے لقب سے ملقب کیا۔ ”تہذیب الاخلاق“ کے مضامین میں انہوں نے سلاطین ترکیہ کو دوران تنظیلات اور مابعد کی اصلاحات کے نفاذ پر مبارکباد دی تھی، لیکن برطانیہ کی خارجی حکمت عملی میں تبدیلی اور وزیر بری اور سالبرمری کے ترکی کے خلاف اقدامات و رجحانات میں اضافہ کے اثرات ان کی تحریروں میں بھی جھلکنے لگے۔ انہوں نے برطانیہ کے خلاف بغاوت کے سانچ کا المیہ دیکھا تھا اور ان کا تاحیاست ہی مقصد رہا کہ اپنی قوم کے شکستہ اور تباہ شدہ جہاز کا غلبہ وفاداری کے لٹھوں پر محفوظ کر لیں۔ وہ اپنے اس سب سے بڑے لنگر کو کیسے کاٹ کر پھینک سکتے تھے۔ ۱۸۸۰ء اور ۱۸۹۰ء کے درمیان ترکی کے متعلق ان کی

ہائے کا اندازہ ان بیانات سے لگایا جاسکتا ہے : ہم حکومت برطانیہ کے حامی اور وفادار رہا ہیں۔ ہم سلطان عبدالحمید دوم کی رعیت نہیں ہیں۔ بحیثیت خلیفہ نہ ہم پہلے ان کا کوئی اختیار تھا اور نہ اب ہے۔ ان کا خلیفہ کا خطاب صرف ان کی اپنی سرزمین اور ان کے زیر انتداب علاقوں کے مسلمانوں تک محدود ہے : ان کا استدلال یہ تھا کہ حقیقی خلافت صرف پہلے چار خلفائے راشدین تک محدود تھی۔ اموی اور عباسی خلفاء صرف برائے نام خلیفہ تھے بلکہ ان کے دور میں خلافت طوکت میں بدل گئی تھی؛ چنانچہ ترک سلطان خود کو خلیفہ کہہ سکتے ہیں لیکن صرف اپنے حدود سلطنت میں۔

ان کی ایک اور توجیہ حاصل طور پر ہندوستان کے تعلق سے یہ تھی کہ سیاست اور مذہب کو گڈ ٹھنسی کرنا چاہیے۔ وہ مسلم ہندوستان میں ترکوں سے ولسانہ شینگلی کو قدرتی اور قابل فہم سمجھتے تھے اور تجزیہ کمر کے اُسے گلیڈ اسٹون کے نزول کے خلاف سب دشم کا قدرتی ردِ عمل سمجھتے تھے۔ دوسری جانب وہ ترکی گماشتوں کے ہندی مسلمانوں کے ساتھ براہِ راست رابطہ کو غیر قانونی اور آداب حکومت کے منافی گردانتے تھے۔ ہندوستانی مسلمان قانونا کسی بیرون خلیفہ کے حکم کی بجا آدمی کے پابند نہیں تھے بلکہ برطانوی حکومت کے تابع رہتے خواہ وہ مستبد ہی کیوں نہ ہو۔

شیل نهمانی نے جو کچھ عرصہ کے بعد بین الاقوامیت کی جانب مائل ہو گئے تھے، ۱۸۹۰ء کے عشرے میں دو خاص مسکوں کے ضمن میں سر سید احمد خان کے نظریے کی تائید کی : ایک تو اس روایتی نظریہ کی کہ حقیقی خلافت صرف پہلے چار خلفاء تک محدود تھی اور دوسرے اس مسئلہ میں عبدالحمید دوم کو اظہارِ خیال کی آزادی اور بحث تمحیص پر قہر نہیں لگانا چاہیے۔

ہندو مسلم سیاست کے متعلق سید احمد خاں نے جو علیحدگی پسندی کی روش اختیار کی تھی، اسے ہندوستان کے مسلمانوں کی رائے عامہ نے، اطاعت شہاد کی کہ ان کے رجحان کی پوری رعایت ملحوظ رکھتے ہوئے، قبول کر لیا، لیکن جب ان کی وفاداری بین الاقوامی مہم دیوں کے متقابل آنے لگی تو اسے مسترد کر دیا گیا۔

۱۸۹۰ء کے دور کے اردو اخبارات کا اچھا خاصا بڑا حصہ اس رجحان کی عکاسی کرتا ہے۔ ہندوستان کے مسلمانوں کی بین اسلامیت اور عثمانیہ خلافت کے ساتھ ہمہ دریاں ملکی حالات کی پیداوار تھیں، مگر بعد میں وہ جمال الدین الافغانی کی افغانی حقیقت اور نام سے منسوب ہو گئیں۔ ان کی تحریروں میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا وہ سیاسی اور اکثر دینی میدان میں سید احمد خاں کے خیالات کے متضاد ہیں۔ وہ فارسی الاصل تھے۔ ۱۸۵۹ء سے قبل انہوں نے افغانستان کے شاہی خاندان کی خانہ جنگی میں بھی حصہ لیا۔ کہا جاتا ہے کہ اسی دوران میں جمال الدین افغانی نے ہندوستان کا پہلا دورہ کیا۔ ایک نئی علم وریشی مولیٰ، جدید بین اسلامیت کے داعی، مصلح، انقلابی اور بے مثال اشتعال آفریں کارکن، جنہوں نے اکثر اسلامی ممالک مثلاً فارس، سلطنت عثمانیہ، مصر، مسلم ہندوستان اور اسلامی روس میں سیاسی اور ذہنی بیداری کے بیج بوئے اور ان سے بعض ممالک خاص طور پر شام اور مصر میں اپنے پیروکاروں کے ذریعے اصلاحات کا ایک بین بین راستہ نکالا۔ ہندوستان میں ان کے ممتاز معاصرین پر مقابلہ فدی اثر نہیں پڑا لیکن ایک نسل کے بعد بیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں میں ان کے مشن نے ایک علامت ادا انسانہ کے طور پر بین اسلامی تحریک پر بڑا زبردست اور گہرا اثر ڈالا۔

سید احمد خاں کے سیاسی اور مذہبی تفکر پر ان کے مباحثہ عملے ۱۸۷۹ء میں شروع ہوئے جب کہ خدیو توفیق کے حکم سے مصر سے اخراج کے بعد انہوں نے حیدرآباد اور کلکتہ کے دورے کیے، کچھ عرصہ کے بعد ان کے فارسی مضامین کا، جو ہندوستان میں شائع ہوئے تھے، خلاصہ ترجمہ کے ساتھ عروۃ الوثقیٰ میں شائع کیا گیا جو شاہنشاہیت کے خلاف بالخصوص برطانیہ کا مخالف رسالہ تھا اور جسے انہوں نے اپنے مصری رفیق اور شاگرد شیخ محمد عبده کے تعاون سے شائع کیا تھا۔ اگرچہ وہ سید احمد خاں کے نظریات کی انتہا پسندی کے خلاف تھے لیکن ان کی اصلاحات بھی بشیر انہی اصولوں پر مبنی تھیں۔ بنیادی فرق، اصلاحات کے آخری مقصد و منزل

میں تھا جس کے معنی سید احمد خاں کے یہاں مغتر سے منہ بہمت تھی اور جمال الدین الافغانی کے نزدیک مغرب استعمار سے ناگزیر تصادم تھا۔ اصل جھگڑا ان دونوں کے بعد المشرقین سیاسی نقطہ ہائے نظر کی بنا پر تھا۔ الافغانی خود حفاظتی کو پوری دنیائے اسلام کا ایک کھل اور ناقابل تقسیم مسئلہ سمجھتے تھے جس میں ہندوستانی مسلمانوں کے حتمی مفادات بقیہ دنیائے اسلام سے جدا نہیں کیے جاسکتے تھے۔ وہ پوری تاریخ اسلام کو ایک زنجیر سمجھتے تھے اور ان کے پاروں طشہ دنیائے اسلام کا سیاسی المیہ یہ تھا کہ وہ ہلاکی متحدہ مدافعت کے بڑے ہیروانے پر مفتوح ہوتی ہی جا رہی تھی۔ الافغانی کے نزدیک ایسے یک سنگی سیاسی اتحاد کا فقدان، دینی فکر کے ایک مربوط نظام کی حیثیت سے، اسلام کے زوال کا بنیادی سبب تھا۔ اسلامی فقہ کی تاویل کو، مسلم اداروں کی ترتیب نو اور جدید دنیا کی سائنس اور ٹیکنالوجی سے اسلام کی مطابقت نو صرف ایک ایسے بین اسلامی معاشرہ ہی میں ممکن ہے جو ایک عالمی خلیفہ کے علاقائی دائرہ اختیار میں ہو اور جو اسلام کی تاویل نو کے لیے مختلف مسلم علاقوں میں علاقائی مراکز قائم کر سکنے کا مجاز ہو۔

خلافت اور بین اسلامیت کے متعلق الافغانی کے خیالات ایک ایسے مثالی تصور سے متاثر تھے جو عبدالحمید دوم کے میکا ولیا نہ طسہ زر کے پروپیگنڈے سے بالکل لاتعلق تھا۔ سلطان ترکی پر ان کو قطعاً اعتماد نہیں تھا اور مختلف اوقات میں وہ مہدی سوڈانی، شریف تکر یا خدیو مصر عباس علی کو ان کا امکانی بدل خیال کرنے لگتے تھے لیکن بالآخر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس نتیجے پر پہنچ گئے تھے کہ موزی خطاب، فوجی اہمیت اور عثمانی سلطان کی انتظامی فطانت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ اپنی عمر کے آخر برسوں میں انہوں نے استانبول میں قیام پذیر ہونے کی عبدالحمید دوم کی دعوت قبول کر لی تھی کہ وہاں رہ کر وہ موصوف کے لیے کام کریں گے۔ وہاں منقر عرصے تک وہ با اثر اور ممتاز رہے لیکن بہت سے دوسرے مثالی افراد کی طرح وہ، دربار کی ریشہ دوانیوں کے باعث، قعر غلست کی نذر ہو گئے اور ۱۸۹۷ء میں وفات

پاگئے۔

الافغانی کے مسلم ہندوستان پر اثرات کی نوعیت اور حدود کا اندازہ لگانے کے لیے بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔ ان کے فارسی منہاجین، جن میں انہوں نے ۱۸۷۹ء میں اپنے دورہ ہندوستان کے موقع پر سید احمد خاں پر حملے کیے تھے، حیدرآباد کے ایک غیبی معروف رسالہ "معلم شفیق" میں شائع ہوئے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُس وقت ان کا کوئی فوری اثر مرتب نہیں ہوا لیکن ۱۸۸۰ء کی دہائی میں وہ کچھ اثر انداز ہوئے جب عروۃ الوثقیٰ سے، جس کے داخلے پر حکومت کی طرف سے پابندی تھی لیکن جو یقیناً چند مذاہن اور خریداروں تک پہنچتا تھا، ان کے منہاجین کے ترجمے ہوئے اور دارالسلطنت (دہلی) اور "مشیر میجر رکنو" میں شائع ہوئے۔

ہندوستان میں اُن کے تعلقات سے متعلق دسپ پ مواد ایران میں موجود غیر شائع شدہ تحریرات سے ہو سکتا ہے۔ ان کے علاوہ ہمیں خاص طور پر پلٹ کی شہادت پر انحصار کرنا پڑے گا نیز ان اکاؤنٹوں سے بھی کچھ معلومات اخذ کی جاسکتی ہیں جو ہندوستان کی برطانوی حکومت کے محکمہ سیاست کی دستاویزوں میں محفوظ ہیں۔ الافغانی نے جن لوگوں سے رابطے قائم کیے مثلاً رسول یار خاں، سید علی شہر، محمد سعید اور علی سعید رحمن کا ذکر پلٹ اور قلم زادہ نے کیا ہے۔ کوئی اہمیت نہیں رکھتے، کیونکہ مسلم ہندوستان پر ان لوگوں نے کوئی مذہبی یا سیاسی اثر نہیں ڈالا حیدرآباد دکن میں ممتاز اور صاحب اثر سید علی بلگرامی، جنہوں نے "لی بان کی تصنیف تمدن ہند" کا ترجمہ کیا ہے، الافغانی کو ان کی آتش مزاجی اور ضرورت سے زیادہ سوشلسٹ ہونے کے باعث اس کا اہل نہیں سمجھتے تھے کہ وہ مصلح اسلام بن سکیں لیکن ان کے بھائی سید حسین بلگرامی (عماد الملک) نے، جو سید احمد خاں کے خاص ہمدردوں میں تھے اور جو ریاست حیدرآباد کے وزیراعظم کے منصب پر فائز ہوئے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ برطانوی رینڈ پلٹ کی الافغانی کی سرگرمیوں پر نظر رکھنے میں مدد کی اور ان کے

خلافت منبر کا کام انجام دیا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ الافغانی کے حیدر آباد کے دوران قیام (۱۸۹۰ء - ۱۸۹۱ء) میں عماد الملک کی ذات الافغانی کے مضامین میں سب سے زیادہ سبب و شتم کا نشانہ بنی ہو۔

سید احمد خان کے رفقاء میں مفت شیل نمائی ہیں تھے جنہوں نے ۱۸۹۲ء میں شیخ محمد عبداللہ سے قاہرہ میں ملاقات کی لیکن اپنے قسطنطنیہ کے سفر میں وہ الافغانی سے نہیں ملے۔ بیویں صدی کے آغاز میں الافغانی بین اسلامی تحریک کا نشان بن کر ابھرے۔ الافغانی کے بین اسلامی نظریہ کو ۱۹۱۲ء - ۱۳ میں ابوالکلام آزاد نے ترقی دی جو براہ راست "المنار جماعت" سے تعلق رکھتے تھے۔ انہوں نے اہلال اور ابلاغ نامی رسالوں میں جو وہ مکتبہ سے شائع کرتے تھے، مضامین کے ایک سلسلہ میں اور پہلی جنگ عظیم کے بعد اپنے خطبات میں بھی اس کی بجا برویج کی۔ علی گڑھ تحریک کے خلاف انہوں نے جو کچھ لکھا وہ انہیں الافغانی ہی سے ورثے میں ملا تھا۔

معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے بھی الافغانی کی تحریرات کا کچھ مطالعہ کیا ہے اور ان پر توجہ دیتے ہوئے انہیں راہ اختیار کرتے ہیں افغانی کے اثر کے متعلق کچھ کہتے ہیں کہ:

”وہ شخص... جو کارِ مفسد و ضلہ کی اہمیت اور بے پایانی راہی مانی کی کھل شکست و ریخت کے بغیر توہمے نظامِ اسلام پر از سر نو غور و خوض کو مکمل طور پر محسوس کرتا تھا اور جو مسلمانوں کے فکر و حیات کی تاریخ کے اندرونی مفہوم پر گہری نظر رکھتا تھا جس میں لوگوں اور ان کے اطوار کے وسیع تجربہ نے مزید وسعت نظر کا اضافہ کر دیا تھا اور جس نے اس کو مانی اور مستقبل کو باہم منسلک کرنے کے لیے ایک ذریعہ کر دیا تھا، وہ لاریب جمال الدین افغانی تھا۔ اگر ان کی ان تمکک مگر منقسم قومیت، انسانی یقین اور کردار کے نظام کی حیثیت سے، اسلام

کے لیے پوری طرح وقف ہو جاتی تو فکری طور پر دنیا کے اسلام آج
بہت زیادہ ٹھوس اور مستحکم بنیادوں پر قائم ہوتی۔
اپنی منکر آفریں عقیدہ معاویہ سے متعلق مشنری "جاوید نامہ" میں اقبال نے الافغانی
کو اللہ تعالیٰ کی ارضی سلطنت — یعنی مثالی اسلامی سلطنت کا تصور اور تعریف پیش کرنے
کے لیے اپنا آلہ اظہار بنایا ہے۔

تحرریک بین اسلامی کی سب سے زیادہ حیرت انگیز خصوصیات میں سے ایک
یہ ہے کہ شیعہ دانشوروں نے نہ صرف ہندوستان میں بلکہ ہر جگہ خلافت عثمانیہ کی فتنہ خیز
حمایت کی ہے، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اس کی فلسفیانہ بنیاد وہ امتیاز ہے جسے امیر علی
نے شیعی اماموں کی معصوم روحانی امامت اور پوری مسلم قوم کی دینی یا دنیاوی خلافت کی
شاہانہ قیادت کو باہم موافق اور حتمی قرار دیا۔

۱۸۷۹ء کے لگ بھگ شیعہ بوہرہ رہنما بدرالدین طیب جی نے ممبئی گورنٹ میں
ایک خط لکھا اور اس میں برطانوی اخبارات کے ان مفروضہ الزامات کی تردید کی جو انہوں
نے بلغاریہ پر ترکی کے نام نہاد مظالم کے ضمن میں لگائے تھے اور ملکہ وکٹوریہ سے
درخواست کی کہ وہ روس کے مقابلہ میں ترکی کا ساتھ دیں۔ — چراغ علی اپنے سیاسی
اور مذہبی اصلاحات کے سلسلہ میں اسلامی سلطنتوں میں ترکی کو اس کی اولیت کی بنا پر
شیعی فارس سے بہتر اور مثالی سمجھتے تھے۔ ۱۸۸۲ء میں سر سید احمد خاں کے خیالات
کے خلاف انہوں نے عثمانی انتظامیہ کا دفاع کیا اور ان کی منسراج دہلی پر زور دیتے
ہوئے کہا کہ وہ غیر مسلموں کو ملازمت میں لیتے ہیں اور آرمینیا کے سوال پر مغربی خیالات
کا حوالہ دیا جن میں ترکی کی تائید و حمایت کی گئی تھی۔ وہ پلٹ کے ان خیالات کے مخالف
تھے کہ خلافت خاندان قریش کو منتقل کر دی جائے۔ — ایسی تحریک کو صرف ہندوستان
کے شیعہ دانشوروں ہی میں نہیں بلکہ بیرون جات میں بھی تائید حاصل تھی۔ شامل کے سنی
اور شیعہ پیرو دوش بدوش روسیوں کے خلاف لڑے اور استراخان میں اہل سنت
شیعوں کی مسجدوں میں نماز ادا کرتے تھے اور قازان کی مسلم کانگریس نے دونوں

فترتوں کے لیے ایک ہی دینی نصاب تجویز کیا تھا۔ مسیحیوں اور شیعوں کو متحد کرنے کے لیے اس قسم کی تحریکیں بیسویں صدی کے اوائل میں عراق کی معاشرتی اور مذہبی زندگی میں نظر آتی ہیں۔ ہندوستان میں اس رجحان سے شیعوں کے فارس سے ارتباط میں کوئی حرج واقع نہیں ہوا جو امیر علی کی تحریروں سے حاصل طور پر نمایاں ہوتا ہے۔

دوسرا دور (۱۹۱۱ء تا ۱۹۲۲ء)

۱۹۱۱ء اور ۱۹۱۳ء کے درمیان بین الاقوامی اور ہندوستانی سیاسی صورت حال سے ہندوستان کی مسلم سیاست کو شدید صوبوں کا سامنا کرنا پڑا جس کے نتیجے میں وہ بین الاقوامی تحریک سے قریب تر ہو گئی۔ ۱۹۱۱ء میں تقسیم بنگال کی تیغ ہو گئی۔ کرزن نے کچھ عرصہ قبل اس خطہ کے مسلمانوں کی اقتصادی بہبود کے لیے جو انتظامی فیصلہ کیا تھا، اس کی منسوخی سے مسلم قیادت کو برطانوی سرپرستی کی ناپائیداری کا احساس ہو گیا اور وہ اس نتیجہ پر پہنچی کہ اطاعت شعاری کی حکمت عملی سے انہیں اتنا زیادہ فائدہ نہیں پہنچا جتنا متشدد مزاحمت سے انڈین نیشنل کانگریس کو حاصل ہوا۔ ۱۹۱۱ء میں اطاعت شعار مسلم لیگ نے ہندوستان کے لیے حکومت خود اختیاری کو اپنی آخری منزل ہونے کا اعلان کر دیا اور انڈین نیشنل کانگریس کے ساتھ تعاون اور اتحاد کے لیے سلسلہ جنابیاں شروع کیں۔ قائد اعظم، محمد علی جناح کے تیار کردہ مسودے کی بنیاد پر دونوں جماعتوں کے مابین ۱۹۱۶ء میں میثاق لکھنؤ کی شکل میں معاہدہ ہو گیا۔

ہائی مائند مسلم سلطنتوں کی آزادی کو لاحق خطے کے بین الاقوامی جذباتی دباؤ کچھ اور زیادہ بڑھ گیا۔ برطانیہ کے اہتمام سے مراکش پر فرانسیسی استبداد میں مزید توسیع اور عثمانی صوبہ لیبیا پر برطانیہ کی بے تعلقی اور بے عملی کے باعث اطالیہ کے قبضہ نے محرومی اور مایوسی میں کچھ اور اضافہ کر دیا۔ فارس کو اور شاید ترکی کو بھی منقسم کرنے کے لیے روس اور برطانیہ کے گٹھ جوڑ کا شبہ بہت زیادہ بڑھ گیا تھا۔ ۱۹۱۳ء کی جنگ عثمان

کے دوران ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی سرکردگی میں ایک طبقہ برٹن جیسا گیا۔ ترکی قائدین اور اور جمال اور ہندوستانی مسلم زعماء کے براہ راست روابط قائم ہو گئے۔ اسلامی ہندوستان عثمانی سلطان کے خلاف جدوجہد میں اپنے سیاسی جذبات سے "جوان ترک" تحریک کی حمایت کی تھی۔ ہندوستانی مسلم تہذیب میں انور پاشا کی شخصیت ایک افسانوی ہیرو کی صورت اختیار کر گئی تھی جنہیں اخبارات اور شاعری کے ذریعے شاندار خراج تحسین پیش کیے گئے۔ پہلی جنگ عظیم کے زمانہ میں انور پاشا کی شخصیت کے گرد و مانوسا طبری ماحول قائم رہا اور انہیں وسط ایشیا میں بالشویکی افواج کے خلاف ہمایوں کی قیادت کرتے ہوئے مزاحمت میں غیر معمولی شہرت حاصل ہوئی۔

علی گڑھ کے ایک ذہین و فطین صحافی محمد علی جوہر نے ایک شعلہ فشاں مضمون بعنوان "ترکوں کا فیصلہ" اپنے اخبار "کامریڈ" میں اس وقت قلم بند کیا جب ترک محوری طاقتوں میں شامل ہو کر ۱۹۱۴ء کی جنگ میں شامل ہوئے۔ محمد علی کو جیل بھیج دیا گیا جہاں وہ ۱۹۱۹ء تک قید رہے۔ جنگ کے دوران ابوالکلام آزاد نظر بند کر دیے گئے۔

محمد علی کا مضمون اخبار "ٹائمر" میں اسی عنوان سے شائع ہونے والے مضمون کا جواب تھا۔ انہوں نے لکھا:

"کہ ترکوں نے اچھی سا کھ کا وہ سرمایہ جو انہیں پامرسٹن، عظیم ایلمپی اور ڈزرائیلی کے زمانے میں حاصل تھا خواہ مخواہ ضائع کر دیا اور اس حد تک وہ قابلِ مذمت اور قابلِ تعزیر ہیں لیکن کتنے مسلمان ایسے ہیں جو اس بات پر عیسائیوں سے کہتے ہیں کہ انگلستان کی، سنکی سائیری کی، آونگتے لاؤتھر کی اور موجودہ وندرا کی بڑی تعداد کی جن میں خاموش طبع اور غوغائی دونوں شامل ہیں، آج کی افوسس ناک بے گانگی میں ذرہ برابر ذمہ داری نہیں ہے۔"

ان کی دلیل یہ تھی کہ جنگ میں ترک کی شمولیت کے معنی یہ تھے کہ اسے لازمی

بنیادی طور پر یونان و ترکی کی جنگ سمجھا جائے جو وہ ولایت سالونیکا کی بازیافت کے لیے لڑ رہا ہے جسے ترکی وندار کا مل اور ناظم نے برطانیہ کے سیاسی دباؤ میں آکر جنگِ بلقان میں شرمناک طور پر یونان کے حوالے کر دی تھی۔ ۱۹۱۱ء میں سالونیکا، ترکوں کے ہاتھوں سے نکل کر، یونانیوں کے پاس چلے جانے سے پہلے، یونانی شہر نہیں تھا۔ اس کی نصف آبادی خاندان بدوشس یہودیوں اور سولہویں صدی کے پناہ گزینوں کی اولاد تھی جو اسپین کی دوبارہ فتح کے بعد سلطنت عثمانیہ میں گمب آئے تھے۔

”وہ اسپین جس پر مغربوں (مسلمانوں) کی حکومت نہیں تھی بلکہ جوزفینڈ اور اس کے جانشینوں کی عیسائی حکومت کے تحت تھا جنہوں نے یکساں طور پر مسلمانوں اور یہودیوں کا بلا امتیاز قتل عام کیا تھا ہندوستانی مسلمان برطانیہ اور عثمانیوں کے فوجی یا سیاسی تصادم کے خیال سے نفرت کرتے ہیں، لیکن یونان برطانیہ عظمیٰ نہیں ہے۔ اسے یونان اور ترکی کے کسی تصادم میں، عزت یا دلچسپی کی بناء پر، دخل دینے کی ضرورت نہیں ہے۔“

ترکی کا یہ اخلاقی حق ہوگا اگر وہ فرانس اور روس کے جنگ میں طوٹ ہونے سے فائدہ اٹھائے اور ان دونوں طاقتوں کے خلاف اسے جوشکایتیں ہیں ان کا ازالہ کرے، کیونکہ روس نے یورپ اور ایشیا کو چپ میں ترکی کے خلاف ہر نجات کو بھادی اور فرانس نے ۱۸۸۱ء میں زبردستی تیونس پر قبضہ کر لیا۔ ترک یا مصری اخلاقی طور پر اس کے مجاز ہیں کہ وہ برطانیہ کے انخلا مصر پر زور دیں کیونکہ برطانیہ ۱۸۸۲ء سے ۱۸۹۳ء تک برابر اس کے وعدے کرتا رہا ہے، لیکن ترکی کو اپنی جنگ خود لڑنی چاہیے نہ کہ جرمنی کی جنگ۔ جہاں تک ممکن ہو انیسویں برطانیہ سے جنگ نہیں کرنا چاہیے۔ اگر شروع اتفاق سے وہ ہماری حکومت کے خلاف نہ ہوا ہو گئے تو ہم ان سے کہیں گے کہ ہمارے لیے بے دغا کریں کیونکہ وہ صرف اس کا انداز ہی لگا سکتے ہیں کہ ہمیں کتنی قلمی تکلیف اور ذہنی کرب ہوگا۔“

اور آخر میں محمد علی جوہر کو ترکی و برطانوی تصادم کے دوران مسلم ہندوستان کی وفاداری کے مسئلہ کی ناگزیر مشکل سے بھی دوچار ہونا پڑا۔ انہوں نے اس معاملہ میں سید احمد خان کے اس حل سے رہ نمائی حاصل کی کہ اس ملک میں حکومت قائم ہے۔ اس کی جانب ہمارے انداز فکر کی بناء صرف اس بات پر ہونی چاہیے کہ خود حکومت ہمارے ساتھ کیا رو تیار کرتی ہے۔

اس مضمون پر، جو قطعی طور پر باغیانہ نہیں تھا، حکومت کا محمد علی جوہر کو جنگ کے دوران قید میں ڈالے رکھنا کوتاہ اندیشی ثابت ہوئی۔ پانچ سال کے بعد وہ مسلم ہندوستان کے انتہائی متحرک اور بااثر قائد کی شکل میں ابھریں۔ انہوں نے ۱۹۱۹ء میں خلافت کانفرنس کی بنیاد رکھی اور انڈین نیشنل کانگریس میں زعماء اور جمہوریت کے ساتھ داخل ہو گئے، جو تین سال تک اور خود ان کے حقیقت سے آگاہ ہو جانے تک، پہلی اور آخری بار مسلمانوں اور ہندوؤں کی متحدہ نمائندگی کرتی رہی۔

مسلم ہند میں علمائے دیوبند کی جماعت پہلی جماعت تھی جس نے پہلی جنگ عظیم کے دوران ترکوں سے روابط قائم کرنے کی حکمت عملی وضع کی اور سرحد کے قبائل کو، ہندوستان سے برطانیہ کی حکومت کو اکھاڑ پھینکنے کے مقصد میں اپنا ہنوا بنانے کے لیے سرگرم عمل ہوئی۔ دوران جنگ دیوبند کے مولانا محمود الحسن حجاز چلے گئے جہاں انہوں نے گورنر غالب پاشا اور ترکی ذرا د جہاں اور انور سے رابطے قائم کیے۔ انہوں نے وعدہ کیا کہ ترکی اور اس کی حلیف عجمی طاقتوں کی فتح کے بعد، اس کانفرنس میں، وہ ہندوستان کی آزادی کے مطالبے کی تائید کریں گے۔ اس وعدے پر مبنی دستاویز خفیہ طور پر ہندوستان پہنچا دی گئی جہاں اس کی تصویری نقیہ تقسیم کی گئیں جسے برطانیہ کے محکمہ جاسوسی نے سراغ لگا کر حاصل کر لیا۔

حجاز میں شریف حسین نے برطانیہ کی شہر پر ترکوں کے خلاف بناوت کردی اور علمائے مکرہ سے ایک فتویٰ حاصل کیا جس میں سلطان عبدالحمید دوم کو ان کے

منصب سے محروم کرنے پر ترکوں کو مرتد قرار دیا گیا تھا۔ متضاداً اس فتویٰ میں عثمانیوں کو منصبِ خلافت کے لقب اور حق کے تعلق سے نااہل قرار دیا گیا تھا کیونکہ وہ اہلِ قسطنطنیہ نہیں تھے۔ اس نئی فتویٰ سے شریف حسین کے لیے ذاتی خلافت کے معنی ہونے کا راستہ ہموار ہو گیا کیونکہ وہ خود قریشی النسب تھے۔ مولانا محمد امین نے یہ کہہ کر اس فتویٰ پر دستخط کرنے سے انکار کر دیا کہ پوری ترکی قوم پر العادیا ارتداد کا الزام لگانا شریعتِ اسلام کی رو سے جائز نہیں ہے اور یہ کہ قرآن میں یہ کہیں نہیں آیا ہے کہ خلافت کسی خاص قبیلہ یا قوم کی اجارہ داری ہے۔ چنانچہ شریف حسین کے آدمیوں نے انہیں گرفتار کر لیا اور برطانیہ کے سپرد کر دیا جس نے ۱۹۱۷ء سے ۱۹۲۰ء تک انہیں مالٹا میں اسیر رکھا۔

مولانا محمد امین نے اپنے سفیر افغانستان بھی بھیجے کہ وہ وصال کی حکومت اور قبائل کو ہندوستان میں برطانیہ کے خلاف جدوجہد آزادی میں اپنا ہمنوا بنانے کی کوشش کریں۔ شمال مغربی سرحد میں اتنی بے چینی پھیل گئی کہ برطانیہ کو وزیرستان میں بڑے پیمانے پر پانچ مرتبہ فوجی کارروائیاں کرنا پڑیں۔ جوہنی اور ترکی گماشتے افغانستان میں "جلاوطن ہندوستانی حکومت" سے رابطہ قائم کیے ہوئے تھے جس کا ذریعہ عظیم ایک شورش پسند ہندو راجہ ہند پرتاب تھا۔ ان کے علاوہ دوسرے لوگوں میں مولانا محمد امین کے شاگرد اور منسب عبید اللہ سندھی بھی شامل تھے۔

علمائے دیوبند کی سرگرمیوں کے نتائج میں ایک خاص امر یہ تھا کہ ہندوستان کے مسلمان سیاسی زعماء جذباتی طور پر اس خیال سے چٹے ہوئے تھے کہ خلافت ایک آزاد ادارہ ہے اور خلیفہ ایک آزاد کارکن ہوتا ہے۔ جنگ کے بعد استنبول، اتحادیوں کے قبضے میں آیا، شمس ہندوستان کا سیاسی جذبہ سلطان محمد شمس (حمید الدین) سے جو حقیقتاً اتحادیوں کے قیدی تھے، شخصی وفاداری کا اظہار نہیں کرتا تھا بلکہ اس کا ارٹیکل خلافت عثمانیہ کے مجر و تمخیل کی جانب تھا۔ ہندوستانی مسلمانوں کی تمام بہدردیاں مکمل طور پر مصطفیٰ کمال پاشا کی تحریک اور فوج کے ساتھ تھیں۔

دعویِٰ خلافت شریف حسین کے ساتھ غیر معالمانہ عداوت کا انداز بھی اسی مدتیہ کی شدت کی وجہ سے تھا کیونکہ شریف حسین کو وہ برطانیہ کے ہاتھ میں ایک کٹھ پتلی سمجھتے تھے۔^{۱۲} جنگ کے اختتام پر علمائے دیوبند، فرنگی محل اور علمائے ندوۃ العلماء نے ایک سیاسی جماعت ”جمعیتہ علمائے ہند“ کے نام سے تشکیل کی جس کا پہلا اجلاس ۱۹۱۹ء میں ہوا۔ یہ جماعت ایک جانب انڈین نیشنل کانگریس سے سیاسی ربط رکھتی تھی اور دوسری جانب خلافت عثمانیہ سے سیاسی و مذہبی ناتا جوڑے ہوئے تھی۔ اسی سال قید سے چھوڑتے ہی مولانا محمد علی نے خلافت کانفرنس کی بنیاد رکھی جس نے اعتدال پسند اور فتنہ و فساد مسلم لیگیوں کو سیاسی ویرانے میں لا کھڑا کیا۔ تحریک خلافت کے جس نے جلد ہی مسلم ہندوستان میں ایک دھماکہ خیز عام شورش کی صورت اختیار کر لی، اس جزائے ترکیبی دو تھے۔ اس کا مقصد اولیٰ یہ تھا کہ برطانوی حکومت کو ترغیب یا انقلابی شورش کے ذریعہ ترکی پر معاہدہ سیورے^{۱۳} ٹھونسنے سے روکا جائے، کیونکہ اس پر عمل درآمد سے نہ صرف یہ کہ ترکی اپنے غیر ترکی صوبوں سے بہ شمولیت حجاز محروم ہو جاتا تھا بلکہ اس کی سرزمین کے علاقے بھی شکست و ریخت کی نذر ہو جاتے۔ اس کا دوسرا مقصد ایم کے گاندھی کی قیادت میں انڈین نیشنل کانگریس سے اتحاد کرنا تھا۔ اسی زمانے میں ہندوستانی قومیت رولٹ ایکٹ کے نفاذ سے سخت بھری ہوئی تھی جو ایک النداوی قانون تھا، جس کے ذریعہ زمانہ جنگ کی شہری آزادی پر لگائی ہوئی پابندیوں کو مستعمل اور دائمی بنانا تھا۔ گاندھی اس وقت تک اپنی ماقائدہ سیاسی تحریک عدم تشدد، عدم تعاون اور سستی گرد کو پوری ترقی دے چکے تھے جس کی تعلیم وہ انڈین نیشنل کانگریس اور خلافت کانفرنس دونوں کے پلیٹ فارم سے دیتے رہے تھے۔

خلافت کانفرنس اپنے عالمی کردار میں کم کامیاب ہوئی۔ مولانا محمد علی جوہر کی قیادت میں ایک وفد ۱۹۲۰ء میں لندن گیا اور اس نے لائنڈ جارج اور ایچ۔ اے۔ ایل۔ فشر کے سامنے یہ مطالبہ پیش کیا کہ عثمانیہ خلیفہ کو اس کی اجازت ہونا چاہیے کہ

تین مقامات متحدہ، مکتہ منظمہ، مدینہ منورہ اور یروشلم ان ہی کے قبضہ میں رہیں اور ان کا جزیرہ نمائے مسند، شام اور عراق پر حق حکومت قائم رہے، اور ترکی کی قبل از جنگ سرحدیں اس کی حدود مملکت میں شامل ہونی چاہئیں۔^{۲۱}

۱۹۲۰ء میں قدیم نظریہ کے مطر سابق یہ فتویٰ بھی جاری ہوا کہ ہندوستانی مسلمانوں کو مسلم افغانستان ہجرت کر جانا چاہیے کیونکہ ہندوستان انگریزوں کے زیر حکومت دارالحرب (دشمن کا علاقہ) ہے۔ یہ فتویٰ علماء کی متفقہ رائے سے جاری ہوا لیکن اس کے خاص نظریہ ساز مولانا ابوالکلام آزاد تھے۔ ان کا نقطہ نگاہ یہ تھا کہ پہلی جنگ عظیم کے دوران ہجرت مناسب تھی، ادباً وہ صرف ممکن ہو سکتی ہے۔ انہوں نے یہ مشورہ دیا کہ ہندوستان میں صرف وہ مسلمان اقامت پذیر رہیں جو خلافت کی بقا اور سالمیت کے لیے عملاً جدوجہد کرتے رہے ہیں۔ لیکن ان کا بھی شوق ہجرت سرور نہیں پڑنا چاہیے۔ ہجرت کا انتظام اجتماعی طور پر ہونا چاہیے اور پہلے اور بعد میں ہجرت کرنے والوں کا تقدم مقرر کرنا چاہیے۔^{۲۲}

ہجرت کی تحریک کے جوش میں اقتصادی حقائق کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا۔ افغانستان میں جو فرد ایک نادار ملک تھا، ہندوستان کے از خود ہجرت کرنے والے گروہوں کو جذب کرنے کی سکت نہیں تھی۔ تحریک ہجرت میں اسٹارہ ہزار لوگ شامل تھے جن میں اکثر افراد غریب اور مغل طبقوں سے تعلق رکھتے تھے۔ افغانستان کی سرحد سے واپسی میں انہیں سخت مصائب جھیلنا پڑے اور ہزاروں آدمی راستے ہی میں بھوک اور بیماری سے لقمہ اجل بن گئے۔ (قائد اعظم) محمد علی جناح، جو تحریک خلافت میں سرگرمی سے حصہ تو نہیں لے رہے تھے لیکن اس سے ہمدردی ضرور رکھتے تھے، ان سے دو سے چند مسلمان رہنماؤں میں سے تھے جو تحریک ہجرت کے خلاف تھے۔^{۲۳}

ابوالکلام آزاد تحریک خلافت کے بھی خاص نظریہ ساز تھے۔ ان کے خیالات کی اساس جمال الدین افغانی کے خیالات پر قائم تھی، لیکن ان کا انداز نظر زیادہ

جدید سیاق تھا۔ ان کے خیال میں تمام اجتماعی گروہوں کو دو مخالف قوتوں — انفصالی اور انفصالی، کے درمیان جدوجہد کرنا ہوتی ہے۔ اسلامی معاشرہ کے معاملہ میں انفصالی قوتیں ایک سنگی جمیعت (نظام) کی جانب رہنمائی کرتی ہیں اور انفصالی قوتیں جہالت اور انتشار (جاہلیت) کا راستہ دکھاتی ہیں۔ مسلم ائمہ کی مرکزی قیادت کی باگ ڈور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک ہاتھوں میں رہی اور ان کے بعد خلفائے راشدین کے ہاتھوں میں رہی۔ بنی امیہ، بنو عباس اور عثمانی جو ان کے بعد آئے بالکل مختلف نوع کی مرکزیت کی نشاندہی کرتے ہیں۔ ان کی خلافت بجائے مذہبی ہونے کے عالمی شاہنشاہی خلافت تھی۔ ان کے ذریعے خلافت ایک قانونی طاقت اور اسلامی دنیا کا بااختیار سیاسی مرکز رہی۔ بین اسلامی معاشرہ کی بنیادیں پانچ معاشرتی ستونوں پر قائم ہیں۔ ایک واحد خلیفہ سے وابستگی، اس کی دعوت پر بیعت کہنا، اس سے وفاداری، دارالحکومت سے، جس میں وہ علاقہ بھی شامل ہے جو پہلے مسلمانوں کے قبضہ میں تھا اور اب غیر مسلموں کے حمل و غل میں ہے، نقل مکانی کر کے کسی مسلم سرزمین کو حبشہ کر جانا تاکہ مدافعت منظم کی جائے اور جہاد جو مختلف صورتیں اختیار کر سکتا ہے ہر مسلمان ملک کو جس میں مسلمان معقول اکثریت رکھتے ہوں اپنا امام یا مذہبی پیشوا خود مقرر کرنا چاہیے جو عالمی خلیفہ کے ساتھ وفاداری اور وابستگی رکھتے اور اس کے اقتدار کو تسلیم کرے۔ ہندوستان کے لیے مولانا آزاد، مولانا محمود الحسن کو اسی منصب کا اہل سمجھتے تھے۔ مسلم قوم کی خلیفہ سے وابستگی سیاسی ہونا چاہیے نہ کہ مذہبی کیونکہ اسلام میں سیاسی قیادت صرف اور صرف خدا اور اس کے رسول کے لیے مختص ہے لیکن یہ سیاسی وفاداری کامل ہونا چاہیے نہ آنکھ خلیفہ قرآن کے احکامات یا رسول کی تعلیمات کے متناقض افعال کا متکب نہ ہونا۔

ترکی نے بہر نوع مصطفیٰ کمال (اتاترک) کی قیادت میں اپنی بقا پر جدید حیات اور تلبہ جاہلیت کے لیے جنگ لڑی اور مسئلہ خلافت کو اپنے انداز میں پیش کیا۔

۱۳ نومبر ۱۹۲۲ء کو ترکی کی گریڈ نیشنل اسمبلی نے عبدالحمید کا بجائے سلطان

کے بطور خلیفہ انتخاب کیا اور ایک سال سے کچھ اور تک تاریخ اسلام میں ایک عیسب زویت کی صورت حال قائم رہی کہ جس میں خلیفہ کی حیثیت ایک دینی پیشوا کی سی رہی جو ایک جمہوریت میں مقیم تھا اور جس کے پاس حاکمیت نام کی کوئی شے نہیں تھی اور نہ ذرہ برابر سیاسی اقتدار اسے حاصل تھا۔

ہندوستان کی دو اہم مسلم تنظیموں نے، جن کا تعلق خلافت سے تھا، ترکی گریٹڈ اسمبلی کے اس فیصلہ کو بڑی زبردست پرچوش بحث کے بعد تسلیم کر لیا۔ ۲۴ نومبر ۱۹۲۳ء کو آغا خان اور امیر علی نے ترکی وزیر اعظم عصمت پاشا کو ایک نہایت اہم خط بھیجا جس میں ان دونوں قائدین نے، جو شیعہ تھے، نئی اسلام کے نقطہ نگاہ کی وکالت کرتے ہوئے۔ نئے خلیفہ کی بے دست و پائی اور ان کی حکومت اور قوت سے بالکل لائق کر دینے پر تشویش کا اظہار کیا اور ان کے منصب اور حاکمیت میں اضافہ کر دینے کی سفارش کی تھی۔ ترکی حکومت نے اس خط کو نہایت تشویش کی نظر سے دیکھا اور بقول ٹائن بی انگورہ میں غیر سرکاری طور پر یہ تاثر کیا کہ ان دونوں نے یہ قدم برطانوی حکومت کی شہ پر اٹھایا ہے۔ یہ مکتوب شاید ترکی گریٹڈ اسمبلی کو متاثر کرنے اور ان کے ۳ مارچ ۱۹۲۴ء کے خلافت کو ختم کر دینے اور عبدالمجید کو جلاوطن کرنے کے فیصلے کو بڑی عجلت سے عمل جامہ پہنانے میں مدد و معاون ثابت ہوا ہو۔ اس طرح اس فیصلہ سے تاریخ اسلام کے ایک دور اور صدیوں پرانے ادارے کا خاتمہ ہو گیا۔

دو دن بعد مکہ کے شریف حسین نے اپنے خلیفہ ہونے کا اعلان کر دیا۔ ان کے اس دعویٰ کو برطانیہ کے زیر انتداب ملکوں — عراق، اردن اور فلسطین نے تسلیم کر لیا۔ مصر اور مسلم ہندوستان نے اسے مسترد کر دیا۔ مسلم ہندوستان کی قیادت نے شریف مکہ کو ایک شاہی کٹھ پتلی سے زیادہ اہمیت نہیں دی کیونکہ ایک تو وہ آزاد نہیں تھا اور دوسرے اس نے ترکوں کے ساتھ غداری کی تھی اور نتیجتاً بین اسلامی استحکام کو نقصان پہنچایا تھا۔ برطانوی حکومت نے اپنے فیصلہ

کی غلطی، انڈین خلافت کانفرنس کی طرح مان لی اور اس کے ازالہ کے لیے فرسید یہ
کتا ہے کہ اس نے ابن سعود کے حملہ حجاز اور اس پر قبضہ کی حوصلہ افزائی کی جو نجد کا وہابی
حکمران تھا۔ اعلان خلافت کے سات مہینے بعد ہی شریف حسین کا تختہ
اُلٹ دیا گیا۔

ترکوں کے قریح خلافت سے ہندوستان میں خلافت کانفرنس اپنی ملت نامی
سے محروم ہو گئی۔ اسی زمانہ میں انڈین نیشنل کانگریس سے اس کے تعلقات ٹوٹ
رہے تھے کیونکہ ہندوستان کی علیحدگی پسندی کی رو پھر سے چل نکلی تھی۔ فرقہ وارانہ
فساد است، ایک فرقہ کے دوسرے فرقہ کے خلاف تبلیغی کارروائیوں کا زور
اور کانگریس کا ایک قدامت پسند ہندو جماعت کا روپ اختیار کر لینا، ایک ایسی
تفرقہ پر دازی تھی جس نے گاندھی کی عظمت نہ سہی لیکن ان کی حیثیت اور اقتدار کو کمزور
کر دیا۔ اس صورت حال سے مسلمان کانگریس سے بیگانہ ہو گئے۔

نیابین الاقوامی سیاسی پلیٹ فارم جس سے خلافت کانفرنس کو کچھ سال اور اپنی بقا
کا موقع مل گیا وہ تھا حجاز کو غنیہ مسلمانوں کے قبضہ سے نکالنا۔ ابن سعود کی کامیابی سے
ایک نیا تنازعہ شروع ہو گیا۔ وہابی ہونے کے سبب وہ مقدس مسزرات کی حرمت
کا قائل نہیں تھا، ۱۹۲۵ء میں مدینہ کے محاصرہ اور اس پر گولہ باری سے تحریک خلافت
مذہبی (سیکولر) اور دینی بازوؤں میں تقسیم ہو گئی جس میں سے ایک کی قیادت مولانا مہدی
کو رہے تھے اور دوسرے کی قیادت ان کے پیر و مرشد مولانا عبدالباری فرنگی ملی
کو رہے تھے۔ ۱۹۲۶ء میں قاہرہ اور حجاز میں خلافت کے مسئلہ پر تبادلہ خیال کرنے
کے لیے کانفرنس منعقد ہوئی۔ قاہرہ کانگریس میں نہ تو خلافت کانفرنس تھے اور نہ
جمعیت علمائے ہند نے شرکت کی تاہم حجاز میں ابن سعود نے جو ہندوستانی وفد
کو دعوت دی تھی، وہ قاہرہ کانگریس میں شریک ہوئے۔ اس کانگریس میں خلافت
پر سرے سے کوئی گفتگو نہیں ہوئی بلکہ ابن سعود کے بہت شگن مقلدوں کے جوڑے جذبہ
کوتاہی میں رہنے اور دہانے پر ضرورت تبادلہ خیال ہوا اور یہ طے پایا کہ مسزرات مقدسہ سے

تعلق بیرونِ غایت کے ماتعِ عقیدہ مسلمانوں کے جذبات کو مجروح کرنے سے احتراز کیا جائے۔

تشیخِ خلافت پر سب سے پہلے اطمینان کی سائنس مؤرخِ خدا بخش نے لی جنہوں نے اس واقعہ کو ان خالص اسلامی تصورِ راست کا آخری ثمر قرار دیا جو عروج و برتری کی جدوجہد میں لگے ہوئے تھے۔ اس سے ایک افسانہ کا زوال ہوا اور دوسری سطح کے انکار کے بجائے جدید خیالات نے راہ پائی۔ اس نے قومیت کی نشوونما کے لیے راہ ہموار کر دی اور حریت پسندی پر سے قدغن ہٹا دی۔

موجودہ دنیا میں اصولِ خلافت سے متعلق اسلامی حکمِ جلیوں کا بالآخر ہندوستانی اسلام میں لاشیٰ شاعرِ محرابِ اقبال نے بالکل خاتمہ کر دیا۔ انہوں نے یہ دلیل دی کہ کسی ایک یا کئی اسلامی ریاستوں کے سیاسی انتظام کی ذمہ داری کسی ایک فرد کو نہیں سونپی جاسکتی بلکہ یہ مسلم اُمہ کی ذمہ داری ہے۔ اگر مسلم اُمہ کسی ایک فرد کو سربراہِ مملکت کے طور پر منتخب کرتی ہے اور اس کو حاکمانہ اختیار است تفویض کرتی ہے تو وہ شایانہ نہیں بلکہ صلاحتی ہوتے ہیں۔ اگر تلوک کی کسی منزل پر موقع و محل کے تقاضے کسی مسئلہ پر نئے ذاریوں سے غور کرنے کی ضرورت محسوس کر انہیں ہٹا بیسویں صدی میں جب عالمی خلافت کا مسئلہ علی تجریز نہیں رہا ایسے وقت میں اجتماعی مسلم رائے عامہ کو سب سے بڑی متشددہ سمجھنا چاہیے جو متبادل حل پیش کر سکتی یا قبول کر سکتی ہے۔ لہذا ترکی نیشنل اسمبلی کو پورا حق حاصل تھا کہ وہ متبادل حل تلاش کرے جیسا جمہوریہ بنا کر اس نے کیا۔ وہ ضیاء گلپ سے اس امر پر متفق تھے کہ اگرچہ عالمی خلافت کا منصب العین اپنی جگہ پر مستم ہے لیکن آج کی دنیا کی سیاسی حالت میں اس کا قیام مشکل ہے۔ اس دوران میں ہر اسلامی ریاست کو اپنی اندرونی حالت درست کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اگرچہ اقبال ترک نیشنل اسمبلی کی تشیخِ خلافت کے عمل کو قانوناً جائز سمجھتے تھے جس کی جمہورِ ترکیہ نے اجتماعی طور پر منظور کر لی، لیکن وہ ترکی کے سیکورازم اختیار کرنے اور مذہب کو سیاست سے علیحدہ کرنے کے فیصلہ کو غیر اسلامی عمل سے تعبیر کرتے ہیں۔ اقبال خلافت اور بین الاقوامیت کو دو مختلف اور الگ الگ

منسلے سمجھتے ہیں۔ پہلا فرسودہ ہو چکا تھا اور دوسرا تادموز ضرورتاً جائز اور ہرم ہے۔ یہاں انوں کے
 سعید عظیم پاشا کے اس خیال سے اتفاق کیا ہے کہ اسلام مثالیت اور اثباتیت
 کی ہم آہنگی کا نام ہے، اور دائمی آزادی کے تنوعات، مساوات اور استحکام کا
 اتحاد و یونیت کے پابند نہیں ہیں۔ ترکی، فارس، عربی یا ہندوستانی اسلام کوئی معنی نہیں
 رکھتے۔ موجودہ سیاست میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ موجودہ صورت حال میں اسلام
 نہ تو محدود اور تنگ نظر قومیت کے سہارے زندہ رہ سکتا ہے اور نہ آفاقی ریاست
 کے قیام کے جھولے جالے خواب دیکھ کر، بلکہ کثیر القومیت آزادانہ اتحاد کے بل بوتے پر
 زندہ رہ سکتا ہے جس کی نوعیت اسلامی لیگ آف نیشن کی سی ہونا چاہیے۔
 اس کثیر القومیت، نو بین الاسلامیت کے تصور سے اقبال نے نظریہ پاکستان کی تخلیق کی۔

حواشی

۱۔ احمد جودت کی ترکی کتاب وقائع دولت عالیہ (استنبول ۱۸۵۵ء) سے اقتباس (۱/ ۵۶) ،
دیکھیے (برطانویہ عظمیٰ فارن آفس ٹریٹینر بیوین ٹرکی اینڈ فارن پالیسی) ترکی اور بیرونی تعلقوں
کے درمیان صلح نامے (۱۸۵۵ء)

۲۔ آر۔ آئی۔ آئی۔ اے۔ سروے ۱۹۲۵ء (۲/ ۳۶)

۳۔ مستند محمود، خلافت اور اسلام (۱۹۲۲ء) ص ۸۰

۴۔ گارن دی تاسی، ہندوستانی زبان اور ادب (۱۸۶۰ء تا ۱۸۶۹ء) (پیرس ۸۶۱۰ - ۵۶۶)
ص ۱۰۸ - ۱۰۹

۵۔ ڈائریاں، (۱۹۲۲ء) ص ۹۶

۶۔ گرامر، ص ۱۱۳ - ۱۱۵

۷۔ آخری مضامین، ص ۴۲ - ۴۳ (۱۹۱۶ء) (The Truth about Khilafat, 1914)

۸۔ آخری مضامین، ص ۵۱ - ۵۲، ۵۹ - ۶۹

۹۔ ایضاً، ص ۱۱۱ - ۱۱۳

۲۵۔ میر علی دی ریش آف پرنسپل لندن (۱۹۱۰ء) ص ۷-۹ ص ۱۸-۱۹ نقل کردہ۔

۲۶۔ کامریڈ، ۲۹۔ ستمبر ۱۹۱۳ء، منتخب تقاریر اور تحریرات، پبلیشنگ مرتبہ افضل، قیال (۱۹۶۳ء) (ز)

۱۶۹-۱۷۰-۱۷۱-۱۷۲-۱۷۳-۱۷۴

۲۷۔ ایضاً ص ۲۱۳

۲۸۔ محمد یال، علمائے حق، (ز)، ۱۳۱-۱۳۲

۲۹۔ مدنی، نقش حیات، (ز)، ۲۸۲

۳۰۔ آر آئی آئی، اے سروے ۱۹۲۵ء، (ز)، ۵۵۱، عید اللہ سندھی، کابل میں سات سال

(۱۹۵۵ء) ص ۲۲-۲۹، ص ۵۲-۶۳

۳۱۔ ابرار الحیات علی ندوی، مسئلہ خلافت، ص ۱۶۸-۱۶۹

۳۲۔ آر آئی آئی، اے سروے ۱۹۲۵ء، (ز)، ۴۹-۴۸، رئیس احمد جعفری، سیرت محمد علی (دہلی ۱۹۳۲ء)،

ص ۲۸-۳۷، سی ایچ فلیس وغیرہ ایڈیشن دی راولپنڈی آف انڈیا اینڈ پاکستان

۱۹۵۸ء، منتخب دست ویزاٹ (لندن ۱۹۶۳ء) ص ۲۱۹

۳۳۔ ہجرت، کائنات، اہل حدیث (امرت سر)، ۳ جولائی ۱۹۲۰ء

۳۴۔ آر آئی آئی، اے سروے ۱۹۲۵ء، ص ۵۵۴-۵۵۵، آر ایل ایف ولیمس، دی ٹیٹ

آف پاکستان (۱۹۶۲ء) ص ۱۹

۳۵۔ خطبات (۱۹۴۴ء) ص ۲۰۰-۲۰۸ اور مسئلہ خلافت ص ۱۹-۲۵

۳۶۔ درینتہ ماڈرن ۱۹۲۲ء، ۵۰-۵۱، ۴۰۹-۴۱۰، آر آئی آئی، اے سروے ۱۹۲۵ء، ۸۳-۸۵

۳۷۔ من در آر آئی آئی، اے سروے ۱۹۲۵ء، ص ۵۵۱-۵۵۲

۳۸۔ ایضاً، ص ۵۹

۳۹۔ اوسیتے ماڈرن توہم، ۱-۲، ۶۳۵-۶۴۶

۴۰۔ عبدالمجید دیریا، دی، محمد علی (۱۹۵۶-۵۷ء) ۵۸۰

۴۱۔ ایضاً ۲۵۳ (ایضاً ایضاً)

۴۲۔ مستزکرہ ایم ایل فریر، گیب، دبیر اسلام، ص ۲۳۵

۴۳۔ تعمیر نو Reconstruction ص ۱۵۲-۱۵۹، گیب دبیر اسلام، ص ۲۶۴

اقبال: مفکرانہ نو جدیدیت

اقدار کا انتخاب

محمد اقبال (۱۸۷۵ء - ۱۹۳۸ء) شاعر، فلسفی اور سیاسی مفکر، بیسویں صدی کی اسلامی مذہبی و سیاسی فکر پر اسی طرح چھائے ہیں جس طرح انیسویں صدی میں سید احمد خان۔ اقبال کی ذہنی شخصیت پہلے تو کلاسیکل اسلامی تعلیم سے اور بعد میں لاہور کے قیام کے دوران مغربی تہذیب کے زیر اثر ہیئت پذیر ہوئی جہاں انہوں نے ٹی۔ ڈبلیو۔ آرنلڈ کے زیر نگرانی تعلیم حاصل کی۔ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک وہ کیمبرج میں زیر تعلیم رہے اور مورخ میں فارغس میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا کے عنوان پر اپنا ڈاکٹریٹ کا مقالہ مکمل کیا۔

اقبال کا ابتدائی کلام ۱۹۰۵ء سے پہلے اردو زبان میں لکھا گیا جس میں چند سادہ اور پُر اثر نظمیں بچوں کے لیے قسط ستر کی حکام نظمیں اور سیاسی نظمیں جن میں ہندوستانی قومیت کا رنگ تھا، شامل تھیں۔ ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۸ء کے درمیان یورپ کے زمانہ قیام میں ان کا رجحان ہندوستانی قومیت سے بین الاقوامیت کی جانب مڑ گیا۔ ان کی ابتدائی

اردو شاعری کا تیسرا زود ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۳ء تک رہا۔ بانگ درا اسی دور میں شائع ہوا۔ ان کی اس دور کی شاعری خاص طور پر روحانی سیاسی شاعری ہے جس میں موجودہ دنیا میں اسلام کی زبوں حالی کو موضوعِ سخن بنایا ہے۔

۱۹۲۰ء کے عشرے میں ان کی شاعری زیادہ منکوانہ ہو گئی اور انہوں نے اپنی پوری توجہ، فرد اور معاشرے کے تعلق سے، خودی (ذاتِ نفس) کے ارتقاء اور اس کی فطرت پر منعطف کر دی۔ انہوں نے خودی اور بے خودی کا فلسفہ اپنی دو طویل بیانیہ نظمیں "سراسر خودی" اور "موزی بے خودی" میں شرح و بسط کے ساتھ پیش کیا ہے۔

۱۹۲۳ء میں انہوں نے اپنی فارسی نظموں کا مجموعہ "پیامِ مشرق" کے نام سے شائع کیا جس کے موضوعات کا دائرہ وسیع ہے اور تصوف، روحانیت، مختلف موضوعات اور فلسفیانہ مضامین وغیرہ پر محیط ہے۔ اس پر کسی قدر اسطرح اور ڈرائنگ کے دور کی جبرین روحانیت کا اثر پایا جاتا ہے۔ ۱۹۲۴ء میں ان کا دوسرا فارسی منظومات کا مجموعہ "زہرِ عجم" شائع ہوا جو بیشتر غزلوں پر مشتمل ہے اور جن میں سیاسی اور فلسفیانہ رنگ غالب ہے۔ اقبال کی شاید سب سے پختہ شاعری کا نمونہ ان کی طویل مثنوی "جاوید نامہ" ہے جس کی تحریک اُتارنے کی ڈیوائن کیڈی (طریقہ خداوندی) سے ہوئی ہے۔

۱۹۲۰ء کے عشرے میں وہ ایک مرتبہ پھر اردو کی جانب متوجہ ہوئے اور اردو منظومات کا دوسرا مجموعہ "بالِ جبریل" کے نام سے شائع کیا جس میں ان کی بعض نئی عمدہ نظمیں شامل ہیں۔ ان کا اردو کا تیسرا مجموعہ "غربِ کلیم" ہے جس میں موضوعاتی سیاسی نظمیں زیادہ ہیں۔ اردو اور فارسی کلام کا ایک مخلوط مجموعہ "ارمغانِ حجاز" کے نام سے ان کی وفات کے بعد شائع ہوا۔

اقبال کے بیشتر فلسفیانہ خیالات ان کے اردو کلام اور فارسی مثنویوں میں نورِ بصیرت کے طور پر نمودار ہوتے ہیں۔ ان کی تصانیف میں بعض اقدارِ شاعرانہ حرکت، کثرت، ارتقاءیت کی اخلاقی توضیح اور آزادی نمایاں طور پر ملتی ہیں۔ "خضرِ راہ" سے پہلے جو پہلی جنگِ عظیم کے کچھ عرصہ کے بعد لکھی گئی، اقبال کی شاعری میں انقلابی رجحان رونما ہوتے

ہیں جن میں حرکت اور معاشرتی نشوونما کی قدر و اہمیت پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے۔
 ”اسرارِ خودی“ میں وہ یونانی فکر کے جامد نظام کو باہموم اور الماطون کا باخصوص ابطال
 کرتے ہیں۔ یونانی فلسفہ کی میراث کی نشوونما میں اسلام کے جو کردار ادا کیا ہے،
 اسے اقبال نے خاص طور پر بحث کر آفری قرار دیا ہے۔ اس مفروضہ کو یقیناً بہت
 سے اسلام پرست معرضِ بحث میں لاسکتے ہیں۔ اسلامی فلسفہ اور تصوف میں وہ لفظ طوینیت
 یا عیسائیت سے ملکتب متوکلا نہ رجحانات کو ناپسند کرتے ہیں اور ان رجحانات
 سے بھی متنفر ہیں جو زوالِ اسلام کے تاریخی دور میں اس کے اپنے اندر پیدا ہوئے تھے۔
 وہ قرآنی تعلیمات کو بنیادی طور پر دنیا کے متحرک نظامِ فکر کی جانب مبذول کر کے کا ذریعہ
 سمجھتے ہیں۔ ان کا استدلال ہے کہ اسی اصول کے تحت اجتہاد منبعِ قانون ہے۔

انفرادی خودی کی حرکت کائنات کے اصولِ حرکت سے براہِ راست
 تعلق ہے جو اسے انتشار سے نظم و ضبط کی طرف لے جاتا ہے۔ کائنات از زندگی
 مسلسل عملِ کن میں مصروف ہیں جو شخص ارتقائی چوٹی کو چھو لیتا ہے وہ اپنی ذات
 اور میں معاشرے سے تعلق رکھتا ہے، اس میں فطرت کی قوتوں کی توجہ لوگسیر کی قدیم حرکت
 کے تسلسل کو جاری رکھ سکتا ہے اور اگر وہ ساکت و جامد رہتا ہے تو یہی قوتیں اسے
 تباہ و برباد کر دیتی ہیں۔ عمل نام ہے اس حرکت قوت کی تعلیم کا جو کائنات کی تسیر کی جانب
 انسان کو آگے بڑھانے میں رہنمائی کرتا ہے۔ حیات ارتقائی کی اس مستقل جدوجہد
 میں انسان خود کو جبریت کا قائل کر کے بچ نہیں سکتا۔ تقدیر کا وجود اپنی جگہ پر مستم ہے
 لیکن یہ کوئی پہلے سے مستتر شدہ شے نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی
 ہوئی قسمت خاص، غیر مسلسل زمانہ کے ہم مثل ہے اور اسی کی طرح متبادل امکانات
 کا ایک وسیع دائرہ رکھتی ہے۔

انسان میں حرکت کا اصول فطرت کے اسی اصول سے اخلاقی تصدیق کی
 قدر و قیمت کی بنا پر متمیز ہے۔ فطرت آگے بڑھنے کی حرکت میں مسیر، غیر متطا
 بے رحم اور غیر دشر سے بے نیاز واقع ہوئی ہے۔ انسان کم سے کم ہائقی انسانیت رکھتا

ہے۔ اس کی حرکت اور ترقی، انفرادی اور سماجی دونوں سطح پر اخلاق اصول کی پابندی ہوئی
ہیں۔

انسان انتساب اور عمل میں محض آزاد ہے نہیں ہے، اس کے اندر، زندگی اور فطرت
کے خام مواد کی مدد سے، تخلیق کرنے کی قوت بھی موجود ہے۔ اللہ نے خود کو بہترین پیدا
کرنے والا (احسن الخالقین) فرمایا ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ خلاق اور بھی ہو سکتے ہیں۔
انسان جب ایک تخلیقی عمل سے دوسرے عمل کی طرف بڑھتا ہے اور اس صورت میں کہ
اس کی فلاحیت کا مطلع نظر اخلاقی اقدار کے مرض و جوش لانے کا ہوتا ہے تو واقعی وہ ایک
خلاق ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

تاریخ میں حرکت واقعتاً آگے بڑھنے کی حرکت کا نام ہے۔ اقبال غلطی سے نظریہ تازہ
تاریخی نقطہ کو باطل قرار دیتے ہیں اگرچہ وہ جو من فہمی کی فک کے بعض عناصر سے
بہت زیادہ متاثر ہیں۔ اقبال کے نزدیک تاریخ ترقی پذیر زندگی کے نمونے پر تیار ہوتی ہے اور زندگی
میں تواتر کے عمل کے لیے نہ کوئی جگہ ہے اور نہ وہ کوئی معنی رکھتا ہے۔ تاریخ بھی
ایک قوم کی اجتماعی یادداشت ہوتی ہے، جو اسے محفوظ و زندہ رکھتی ہے اور شناخت کرنے
کی جس کا تسلسل برقرار رکھتی ہے۔ کسی ثقافت کی حاصل اقدار یا روایات کی حفاظت
تاریخی عمل ہے جسے اچھے مذہب کی تحریک سے گڈا نہیں کرنا چاہیے۔

مسلم قوم کی نظریں بغداد کی شان و شوکت پر گہری نہیں رہنی چاہیں بلکہ اس کی نظر
حیرت انگیز مستقبل کی جانب، دور رس انداز میں، لگی رہنی چاہیے۔ تاریخ اپنے
عمل حرکت میں، زندگی کی طرح، ایک ایسے مستقبل کی سمت بڑھنے کی کوشش میں مصروف
رہتی ہے جس کی تعمیر میں وہ سخت جدوجہد کرتی ہے۔ اس عمل میں وہ ان اقدار
کا تحفظ کرتی ہے جنہوں نے ثقافت کی بنیادی شکل متعین کی ہے۔ ثقافت کے
سفر و راز میں ان اقدار کو تازہ اور زندہ رکھنا چاہیے۔ سیاسی ابتری کے زمانے
میں تاریخ ایک قدم پیچھے ہٹ سکتی ہے اور بجائے تازہ اور نئے غور و فکر کے
رہیں اور قدامت پسند امتثال پر اکتفا کر سکتی ہے۔

انسان کی تسخیر کائنات کے لیے دوسری ناگزیر قوت "توہمت" ہے۔ کائنات کی طاقت کو تعریف میں لانے اور ان کو اپنی ضرورتوں میں استعمال کرنے میں اسے تائید الہی مکمل طور پر حاصل ہے۔

اقبال کی شاعری میں کبھی کبھی توہمت کی خاطر توہمت کا تصور عادی نظر آتا ہے۔ "شاہین" ان کے تخیل پر چھایا رہتا ہے۔ جب وہ شیطان کی متحرک قوت کے جنم کرنے اور ان سے کام لینے کی تعریف میں رطب اللسان ہوتے ہیں تو ثنویت کے حدود چھوٹنے لگتے ہیں۔ انسان کو شیطان کے انہماک، تجسس اور اضطراب کا کچھ حصہ ضرور حاصل ہونا چاہیے۔

ایک طرف تصور قوت سے اقبال کی رومانی وابستگی میں کبھی کبھی اخلاقی معیار کا تعطل اور دوسری طرف ان کے اصولی حرکت میں اخلاقی افادیت پر اصرار۔ ان دونوں میں تضاد نظر آتا ہے۔ نپٹھے کے زیر اثر وہ مردانہ اخلاق (Herren moral) اور لشکری اخلاق (Heerden moral) میں امتیاز قائم کرتے ہیں۔ نیچرین اور مسولینی کو خراج تحسین پیش کرنے میں اقبال سے جو فرد گزاشتیں ہوتی ہیں وہ شیطان کی کائناتی تعریف و توصیف سے مطابقت رکھتی ہیں۔ لیکن خوش قسمتی سے ان کا ذہن اجتماع ضدین کے ٹل کے تحت کام کر رہا تھا۔ اس کا رد انہوں نے قوت کے غلط استعمال اور فاسٹسٹی جبر کے خلاف اپنی دوسری نظموں میں پیش کیا ہے۔

دوسری جانب اقبال کے نظریہ ارتقاء پر تعلیل اور سبب کا اخلاقی مفہوم عادی ہے۔ برکسانی ارتقاءیت ان کی طویل نظم "ساق نامہ" اور دوسری نظموں میں جاری ساری ہے۔ نامیاتی مادہ اور غیر نامیاتی مادہ میں امتیاز براہ راست اظہار اور تشبیہ، استعارہ اور رموز و کنایہ سے ظاہر ہے۔ اگلے روح حیات (Elan Vital)، ارتقائی پریچر بلندی پر، ادنیٰ درجہ کی غیر مستقل حیات حیوانی سے ترقی کر کے انسان کے مرتبہ تک پہنچتا ہے اور اس کا بھی امکان ہے کہ آگے بڑھ کر وہ مستقبل کا فوق البشر یا تاریخ کا انسان کامل بن جائے جو اقبال کے ذہن میں عبد الکریم الجیل محمد الدین ابن العربی

کی تحقیقۃ الہدیہ سے وابستہ ہے۔

اقبال پر گسان سے اس امر میں متفق ہیں کہ حیاست نے ارتقاء کے دو مختلف راستے منتخب کیے ہیں۔ حیوان میں جبلت اور انسان میں عقل و مستقبل کا فوق البشر تاریخ کے انسان کامل کی طرح، وجدان کا تیسرا راستہ اختیار کر سکتا ہے جو جبلت اور عقل و ذہن کا نچوڑ ہے۔ وجدان کے لیے اقبال عظیم دین اور تصوف کی متعدد اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں مثلاً عشق، یقین اور ایمان۔

نبیوں کے مرتبہ سے باہر فوق البشر کا ارتقاء کافی طویل وقت لے سکتا ہے لیکن اقبال کی شاعری میں اکثر ایک غیر متعین مرد ایمان یعنی مومن کا حوالہ ملتا ہے جو انسان کے فوق البشر کی طفس، اخلاقی ارتقاء کے راہ سفر میں کہیں نہ کہیں پہلے سے موجود ہے۔ وہ ایسا شخص ہے جس نے اپنی خودی یا ذات کو انتہائی عروج پر پہنچا دیا ہے۔ اسے دو مالی مقصودات اصطلاح میں قلندر سے بھی موسوم کرتے ہیں۔ قلندر ایک ایسا مترادف نام ہے جو ہر شے سے بے نیاز دنیا بھر میں گھومتا رہتا ہے) اس کے کردار کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں نظم و ضبط ہوتا ہے لیکن راہبانہ فقر نہیں ہوتا بلکہ صبر و رضا کے ساتھ مفلوک الحالی میں دن گزارتا ہے۔ قلندر یا فقیر کسی کی مادی یا روحانی غیرت قبول نہیں کرتا۔

مرد مومن کی فراست کی تشریح کے ضمن میں اقبال کی عقل دو قسموں، جدلیاتی اور وجدانی میں امتیاز پسند کرتے ہیں۔ جدلیاتی عقل اپنی غذا خود مہیا کرتی ہے، وجدانی عقل جو مرد مومن کی فراست ہوتی ہے، ملکوتی بصیرت کی حامل ہوتی ہے۔ قلب آدم کے منظر اب کے ساتھ وہ پوری کائنات کو سمیٹ سکتا ہے۔ یہ عشق یا وجدان سے زیادہ دور نہیں ہوتا۔ وجدانی فراست مرد مومن کی تخلیقی صلاحیت کہہ نائی کرتی ہے اور سلسلہ زمان میں لافانی فکر و فن کو وضع کرتی ہے۔ مرد مومن عمل تخلیق میں زمان و مکان و دنوں کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔

آزادی، عام انسان کی طرح، مرد مومن کے لیے بھی اہم قدر ہے اور فرد کی طرح معاشرہ کے لیے بھی بہت ضروری ہے۔ انسان اللہ کی مخلوق ہے اور کسی غیر کی

اطاعت و فرمانبرداری اس پر لازم نہیں ہے۔ غلامی نو بن کی موت ہے۔ وہ انسانی معاشرہ کو طفیل منفرد است میں تقسیم کر دیتی ہے۔ حالت غلامی میں جو فن وجود میں آتا ہے اس میں بونے اجل آتی ہے۔ غلامی مذہب کے لیے اور بھی زیادہ مہلک ہے۔ وہ عبادت اور ایمان کو الگ الگ کر دیتی ہے۔ مذہب مال تجارت بن جاتا ہے جسے خریدا اور بیجا جاسکتا ہے۔ غلام کے لبوں پر خدا کا نام ہوتا ہے اور دل میں آقا کا خوف ہوتا ہے۔ وحدت الوجود کے رجحانات اور تصوف میں نظریات فنا معاشرہ کی سیاسی غلامی کے ادوار کی نشاندہی کرتے ہیں۔ ایمان ہی وہ طاقت ہے جو انسان یا معاشرہ کو حالت غلامی کے خلاف جدوجہد کے لیے تیار کرتا ہے۔ ایمان فرد کو اپنے اندرونی گہرائیوں تک پہنچنے کے لیے بیدار کر دیتا ہے۔ وہ غلام پر عزت کے راز، اور انفرادی اور سیاسی آزادی کی شان و شوکت کا انکشاف کرتا ہے۔

مغرب کی جانب اقبال کا رویہ، خاص طور پر اسلامی معاشرہ کی آزادی کی پربوش تائید، معاونت پر منحصر ہے۔ ان کی انقلابی شاعری کا بیشتر حصہ ۱۹۱۸ء اور ۱۹۲۸ء کے درمیانی عرصہ میں معرض وجود میں آیا جب کہ یہ اسٹندے نے چند پوری اسلامی دنیا میں بادشاہوں کے زیرِ انقلاب آگئی تھی۔ وہ مغرب کی نسل پرستی کے سخت مخالف اور نقاد تھے جسے وہ شاہنشاہیت کا سنگ بنیاد سمجھتے تھے۔ اسلامی سیاسی فکر میں نسل پرستی سے انہوں نے چشم پوشی نہیں کی اور ابن خلدون کی عصبیہ (گروہی عصبیت) کو انہوں نے یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ وہ دور اسخطاط کی عکاسی کرتی ہے۔ مغرب میں جمہوریت مالدار طبقے کی حکومت کا نام ہے۔ اس میں مذہبی اعتقادات کا نام و نشان تک نہیں پایا جاتا۔ نجی کاروبار میں نفع کا محرک سخت جان میرا مقابلہ کی طرف لے جاتا ہے اور یہ عمل خیر انسانی ہے۔

مشرق (اسلامی مشرق) اور مغرب کے فرق کا موضوع اقبال کی شاعری میں بار بار سامنے آتا ہے۔ وہ دونوں پر معترض ہیں۔ مشرق کا تخیل کرٹھوں کی چیتوں سے آڑ کر سٹاؤں

کو چھو لیتا ہے لیکن وہ یہ نہیں سمجھتا کہ انسان کی اپنی خودی کا امتحان اور اس کا میدان عمل اس مادی دنیا کے سوا اور کوئی نہیں ہے۔ مشرق نے تاریخ و طبعا سے کراہ کٹی اختیار کر لی ہے اور تاریخ اور سائنس کی رفتار کا محض تماشا ٹی ہے۔ مشرقی تخیل کی بلند پروازیوں کو فی الحقیقت مغربی ٹیکنالوجی پہنچ رہی ہے۔ مغرب باعمل اور متحرک ہے لیکن ساتھ ہی خود غرض، عیار، بے اصول اور عاقبت نماندیش ہے۔ وہ محبت اور یقین سے غاری ہے۔ وہ خود کی گتھیوں میں الجھا ہوا ہے جو اسے سانپ کی طرح ڈستی رہتی ہیں۔ اس نے آفتاب کی شعاعوں کو تو مسخر کر لیا، لیکن وہ انسان کی شب بکبت کو روشن نہ کر سکا۔

مختصر یہ کہ مشرق کافی بد ہے لیکن مغرب بد تر ہے۔ مشرق کا المیہ یہ ہے کہ مغرب کی غاری چپک و مک پر تو فریفتہ ہے لیکن اس کی سائنس تخیل سے متاثر نہیں ہے۔

مذہبی تفکر

فکر اقبال ان کی تصنیف اسلام کی مذہبی فکر کی تشکیل نو میں زیاں نظم و ترتیب سے پیش کی گئی ہے۔ قبل کے کسی جدید پسند کے برخلاف، ان کے تبصر علمی کی مرکزی تربیت مغربی تھی۔ ان کی فکر میں اسلامی ورثہ کی جو توضیح کی گئی ہے یا ڈرامہ پیش کیا گیا ہے وہ نطشے اور فسطے کی حرکت اور برگساں کی حیویت Vitalism سے متاثر ہیں۔ انہوں نے اکثر بیل پر برگساں کی اور رومی پر نطشے کی تہہ چڑھائی ہے۔ جدید مغرب اور ازمنہ وسطیٰ کی اسلامی تہذیبوں کے دو مختلف سرچشموں کے ادغام، فکر کی دو لہڑی، فلسفیانہ اور متصوفانہ کے انضمام اور قدر شناسی کے دو کناروں یعنی اخلاق اور متحرک کے باہم ارتباط سے انہوں نے جو کچھ حاصل کیا وہ امتزاج نہ تھا بلکہ ان کا اپنا عمل فکر اور فکری سا پچا تھا، جو فکر کی اسلامی اور مغربی تدابیر کے وسیع اور مختلف النوع عوامل کو مربوط کرنے کا ایک انفرادی الہام تھا۔ انہوں نے مذہبی متصوفانہ یا اسلام کے

عقلیت پسند فکر سے باجور یہ مندرجہ کے فلسفیانہ یا سیاسی فکر سے جن ذریعہ غاصر کا انتخاب کیا تھا ان کی انہوں نے نئی تعریف اور توضیح کی (جس میں انہوں نے اپنی توجہ یا نفسانہ کے اکتشافات بھی کیے) اور اپنے فکر کے سانچے کی تکمیل میں ان سب کو مجتمع کرنے کی کوشش کی۔

ان کا دعویٰ یہ ہے کہ وجدان، خود کی ایک علی شکل ہے اور اس کا دشمن نہیں ہے۔ مذہب جو بدیعہ وجدان اپنا جو از حاصل کرتا ہے فلسفیانہ خود کی رو سے قابل فہم ہے کیونکہ علم کے یہ دونوں ذرائع باہم متضاد ہونے کے بجائے ایک دوسرے کے ساتھ ہیں۔ حقیقت کی تائید جس کا ذکر قرآن مجید (۸۳: ۲۰) میں آیا ہے اور لوح محفوظ سے موسوم ہے، بحیثیت کل وجدان سے مترک ہے لیکن خود کے لیے واضح تقریحات کے تسلسل کی وساطت سے ہی مترک ہے جن کا سمجھنا صرف باہمی حوالے کے ذریعے ممکن ہے۔^{۱۱۱} نفس کی زبردست ترقی کے ساتھ انسانی ذہن اپنی تعریفات کی بنیادی اقسام سے آگے بڑھ کر زمان، مکان اور سہیت (وجدان کی جانب حرکت کر رہا ہے جو مذہب کا طریق عمل ہے۔^{۱۱۲}

اس روشنی میں خود، انسان اور خدا و کائنات کے مابین یکم قرآنی کی جانچ پڑتال کر سکتی ہے۔ مشیت الہی کے تحت تخلیق شدہ کائنات وسعت پذیر ہے، انقلاب اور ارتقاء کی اہل ہے اور اسے انسان فتح کر سکتا ہے اور اپنی منشا کے مطابق اس سے کام لے سکتا ہے۔ وہ انسان جو ارتقاء کی چوٹی پر کھڑا ہے اور خلیفۃ اللہ فی الارض کا منصب رکھتا ہے^{۱۱۳} اور اس کی ترقی پذیر تبدیلی کے عمل کے دوران اللہ اس کا ہم کار ہو جاتا ہے بشرطیکہ انسان خود پہل کرے۔^{۱۱۴} قرآن (۲۹: ۲-۳۱) انسان کو اسمائے اشیا کا علم ودیعت کیے جانے کا ذکر کرتا ہے، یعنی ان کے متعلق تصورات قائم کرنے کا علم۔ علم انسانی کی نوعیت تصوراتی ہے۔ وہ ذہنی اور متصوفا نہ دونوں سطحوں پر یکساں طور پر کاربند ہو سکتا ہے؛ لہذا تصوف، حقیقت شناسی کے لیے اس طرح جائز طریقہ ہے جیسے کہ عقلیت پسندی، اگرچہ اس کا طریقہ کار قطعی طور پر مختلف ہے۔ اس کا معرقتی

تجربہ فوری، کامل مادی، ناقابلِ اظہار اور زمان و مکان کے عموماً طبعی تجربے سے پیدا ہوتا ہے۔

اقبال کے نزدیک مسترآن میں سب سے زیادہ جاندار مومنوع انقلاب اور حرکت کے علم الوجود کی حقیقت پر دروہ ہے۔ کائنات کے سفرِ زمانی کے حوالوں میں قرآن حقیقت کی نوعیت کا قطعی سراغ پیش کرتا ہے۔ اقبال قرآن کے تصورِ زمان کی تشریح برگوں کی خاص مدت اور مکانی یا تسلسلِ وقت کے امتیاز کی اصطلاحوں میں پیش کرتے ہیں۔ زمان میں عرصہ قیام کا نام زندگی ہے۔ وقفہ قیام کے دو رُخ ہیں: توصیفی اور اثر آفرین۔ خودی کا اثر آفرین رُخ دنیائے زمان کے تعلق سے کام کرتا ہے اور اس لیے تسلسلِ زمانی میں خودی کا توصیفی رُخ تجربے کے بطون تک نفوذ کرتا ہے اور وہ ایک کلیت ہے جو تمام تکثیرات کو ایک واحد اور ناقابلِ تقسیم وحدت میں سمیٹ لیتی ہے:

”وہاں تغیر اور حرکت کا وجود ہے لیکن یہ تغیر اور حرکت ناقابلِ تقسیم ہیں۔ ان کے عناصر ایک دوسرے کے اندر پیوست ہو جاتے ہیں اور کردار میں غیر متواتر ہوتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ توصیفی خودی کا وقت ایک واحد ”حال“ یا ”اکنون“ ہے جسے اثر آفرین خودی دنیائے زمانی کے ساتھ معامت و روشش میں ”حالوں“ یا ”اکنونوں“ کے سلسلوں میں پس کر سہ کر دیتی ہے۔“

اپنے دعویٰ کے ثبوت میں اقبال تفسیری انداز میں قرآن کی آیت ۵۴: ۵۵ کا حوالہ دیتے ہیں:

”یقیناً ہم نے ہر شے ناپ تول کے پیدا کی ہے
ہمارا حکم ایک واحد لفظ ہوتا ہے،
طرفینِ العین کی طرح۔“

اقبال اسے خودیِ الہی کے توصیفی رُخ کے لیے مقول سمجھتے ہیں جبکہ قرآن کا دوسرا حوالہ (۲۵: ۶۰) دوسری کتبِ سماوی کی طرح، چھ دن میں تخلیقِ کائنات کی

جانب اشارہ کرتا ہے اور استعارہ تاخودی کے اثر آفریں دُوح کا ذکر کرتا ہے جو تسلسل وقت سے متعلق ہے۔ اس سے اقبال کو اختیارِ کس کے مسئلہ پر غور کرنے میں مدد ملتی ہے:

تقدیر وہ وقت ہے جو اس کے عمل پذیر امکانات کے ظاہر ہونے سے پہلے کا ہوتا ہے۔۔۔۔۔ یہ کسی شے کے باطن تک رسائی ہے، اس کے ممکن الحصول امکانات جو اس کی فطرت کی گہرائیوں میں موجود ہوتے ہیں اور نسبت کسی بیرونی دباؤ کے احساس کے، سلسلہ وار وقوع پذیری قبول کرتے رہتے ہیں۔

اپنے شعوری تجربہ کی تحلیل سے ہم کائنات کی تعریف یہ کر سکتے ہیں کہ یہ ایک آزاد تخلیقی تحریک ہے۔ وہ شے نہیں بلکہ عمل ہے اور اسی تحلیل کی بنیاد پر اقبال جگساں کی حیثیت Vitalism کی انتہا پسندی کو مسترد کرتے ہیں:

حقیقت کوئی اندھا حیات جذبہ نہیں ہے جو تصور کی روشنی سے یکسر محروم ہو، اس کی فطرت من وعن فائیتائی ہے۔ حقیقت ماقبی عقل کی سرکردگی میں ایک شقائق زندگی کا نام ہے۔۔۔۔۔ وجدان زندگی کو ایک ارتکازی انا کی صورت میں منکشف کرتا ہے۔۔۔۔۔ حقیقت کی اساسی فطرت روحانی ہے اور اسے انا سے تعبیر کرنا چاہیے۔

انائے قطعی کی لامحدوریت میں خدا کے اپنے لانتہا تخلیقی امکانات کی دولت پوشیدہ ہے۔ اس پر زور دیتے ہوئے اقبال چار اور صفات الہیہ کو اس میں شامل کرتے ہیں، جو تدرآن میں موجود ہیں۔ وہ صفات جلالیت، علم، قدرت، مطلق اور ابدیت ہیں۔ قوت الہیہ نے جو تخلیقی طریقہ کار منتخب کیا ہے اشعر یہ کے مطابق، اس کی نوعیت جوہری ہے۔ یہ ایک قدیمی نظریہ ہے جس سے اقبال اتفاق کرتے ہیں کیونکہ وہ اسلام میں جوہریت کو، ارسطو کے غیر متحیر پذیر کائنات کے تصور کے خلاف، ایک ذہنی بناوت خیال کرتے ہیں۔

اُلی وابدی خودی سے تخلیق شدہ خودیاں آگے بڑھتی ہیں اور انائی ہستیوں کا

کام انجام دیتی ہیں۔ میزان ارتقاء میں یہ انسانی ہستیاں انسان میں کاپیت پیدا کرتی ہیں۔ ان انسانی ہستیوں کا علم ممبرین ہے اور علم الہی کے برعکس زمان و مکان سے محیط ہوتا ہے، لیکن یہ پہلے سے متقرر نہیں ہوتا۔ انسانی خودی کا قرآنی تصور جو انجیل خودی سے متمیز ہے، مربوط آدم کے واقعہ سے علامتا ظاہر ہوتا ہے۔ قصہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ :

”جیل اشتہا کی استثنائی حالت سے آزاد خودی کے شعور تک (جس میں شک اور نا افرمانی کی اہمیت شامل ہے) یہ عروج آدم کا اظہار ہے۔ مربوط کے معنی کسی قسم کی اخلاقی پستی کے نہیں ہیں۔ یہ انسان کے سادہ شعور سے شعور خودی کی پہلی جھلک کا عبوری دور ہے۔ یہ ایک طرح سے خواب فطرت سے بیداری کا عمل ہے جس میں اُس کی ذات کی بنی علت اس کے اپنے وجود کے اندر دھڑکنے لگتی ہے۔۔۔۔۔ انسان کی نا افرمانی کا پہلا عمل اُس کے آزاد انتخاب کا پہلا فعل بھی تھا“

مربوط کا قصہ ایک ایسے معاشرتی نظام کے وجود میں آنے کی نشاندہی کرتا ہے جس میں انفرادیتوں کی کثرت اپنے امکانات کی تلاش کرتی ہے اور اپنی مرضی کو دوسروں پر مسلط کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ انفرادیتوں کا یہ ہلاکت آفریں تصادم انسانی معاشرے کا درویشیت یا عظم دوران Weltschmerz ہے۔ اس کی جڑو فطرت کے باعث انسان کی خودی میں اچھے اور بُرے دونوں عناصر موجود ہوتے ہیں۔ یہ باہمی تصادم بقول اقبال قرآن کی آیت ۳۲: ۴۲ کے مفہوم میں پوشیدہ ہے۔

”ہم نے اپنی امانت آسمانوں، زمین اور پہاڑوں کے آگے پیش کی، لیکن انہوں نے اس کو اٹھانے سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے، لیکن انسان نے اس کو اٹھایا۔ یقیناً وہ ستم گار اور نادان ہے“

اس لیے نبیوں پر وجدان کے ذریعہ وحی کا آنا، دراصل انسانی معاشرے کی تنظیم کے لیے، خدا اور انسان کے درمیان اخلاقی رابطہ کو دوبارہ قائم کرنے کے مترادف ہے، اور اس لیے بھی تاکہ معاشرے میں انسانی ذوات کے حقوق و فرائض کا تعین کر کے

اسے قابو میں رکھا ہلکے۔ مقررہ عبادت کا عمل تفکر کی ایک صورت ہے اور یہ
میدارات علم و اخلاق کے باطنی تجربہ کا عمل ابتداء ہی ہے۔ اس لیے عبادت
خدا اور انسان کے درمیان ایک ایسا رابطہ ہے جو انسانی معاشرہ کی اخلاقی ضرورتوں
کے باعث وجود میں آتا ہے۔ اس کا مقصد اُس وقت بہتر طور پر پورا ہوتا ہے جب
وہ باجماعت ہو سکے

انفرادی خودی جو معاشرے میں خیر و شر اور زندگی میں جبر و اختیار کے
مسائل سے دوچار ہوتی ہے، فی الحقیقت آزاد اور لافانی ہے۔ انسان کی انفرادیت
اور یکتائی پر زور دینے میں قرآن، انجیل کے نظریہ نبوت یا کفارہ کو مسترد کرتا
ہے۔ قرآن کے مطابق خدا نے انسان کو تین جہتی یکتائیوں سے نوازا ہے :
وہ اللہ کا برگزیدہ ہے، اپنی تمام کوتاہیوں کے باوجود سطح ارض پر وہ اللہ کا نائب و
خليفة ہے۔ وہ ایک آزاد شخصیت کا امانت دار ہے جسے اُس نے خود اپنی ذمہ داری
پر قبول کیا ہے

فاعلیت اللہ رہبرانہ بھی ہے اور تخلیقی بھی۔ برہائے قیاس انسانی خودی کی مکمل
حقیقت کا انداز رہبرانہ ہے۔ انسانی تجربہ افعال کا ایک سلسلہ ہے جو بدایتی مقصد
کی وحدت سے باہم دگر مرہوط ہے۔ ملت کے سرچشمے قدرت کی طرف سے
انسانی تجربہ میں اور انسانی تجربہ سے قدرت کی طرف موجود ہیں۔ اس عمل میں
انسانی خودی وہ شے حاصل کرتی ہے جسے ترتیب احسن کی نفیات میں بصیرت
کہتے ہیں یا اشیاء کے مکانی اور علتی تعلق کا ادراک اور اشیاء کے طوبے میں سے
انتخاب کا اصول:

”اس طرح انسانی افعالیات کی رہنمائی اس کے اختیار کے عنصر سے
یہ بات صاف ظہور پزیر ہو جاتی ہے کہ انا (خودی) ایک آزاد
شخصی علت ہے۔ انسان مطلق انا کی آزادی اور زندگی میں حتمہ وار
ہے جو متناہی انا کو جس میں نجی آزادی کا رکی صلاحیت ہوتی ہے، ابھرنے

میں محدودیت ہے اور جس نے خود خدا کی آزاد منشاء کی آزادی کو محدود کر دیا ہے :

اس نتیجے کے اخذ کرنے میں اقبال نے آزاد منشاء (ارادہ مطلق) کے جدید پسند نظریہ کو نقشہ بندی، متصوفا نہ نظریہ وحدت الشہود سے باہم قریب و مربوط کر دیا ہے جسے ہندوستان میں سترہویں صدی میں مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی نے پروان چڑھایا تھا۔

انسان کو جو ارادہ کی آزادی حاصل ہے، بہر حال مطلق نہیں ہے۔ تقدیر کے متعلق قرآن میں کثرت سے حوالے ملتے ہیں لیکن وہ انسان کی اس تقدیر کی جانب اشارہ کرتے ہیں جو کچھ حیاتیاتی ہے اور کچھ اخلاقی حیاست خودی کے لیے ایک اخلاقی اور حیاتیاتی موقع مہیا کرتی ہے اور موت اس کی "ترکیبی فعالیت" کا پہلا امتحان ہے۔ ذاتی لافانیست انسانی خودی یا روح کا حق نہیں ہے وہ ذاتی حق سے حاصل ہو سکتی ہے۔

ایک قوم انسانی خودیوں کی تکثیر اور باہمی تعامل سے وجود میں آتی ہے۔ ایک قوم میں انسانی خودی کا ملیت تک رسائی حاصل کر سکتی ہے جو نبوت کی ترقی ہے۔ تعلیم نبوی سے قوم تکمیل حاصل کرتی ہے۔ اس ضمن میں اقبال عبدالکریم الجیلی کے "انسان کامل" کے نقطہ یہ کو برگساں کے نظریہ ارتقاء تخلیقی پر فوقیت دیتے ہیں۔ اقبال پنہیں اسلام علیہ وسلم کے کردار کو "انسان کامل" کا اسوہ گردانتے ہیں :

"پہلیں کی تعریف یوں کی جا سکتی ہے کہ یہ متصوفا نہ شعور کی وہ صورت ہے جس میں "وحدانی تجربہ" اپنے حدود سے باہر موزن ہونے کی کوشش کرتا ہے اور ایسے مواقع کی تلاش میں رہتا ہے جن سے اجتماعی زندگی کی قوتوں کی از سر نو رہنمائی کرے اور نیاگون عطا کرے۔۔۔ اب انسان کے عہد طفل میں انسانی توانائی جسے میں پنہیں "انہ شعور" سے تعبیر کرتا

ہوں، پروان چسپڑی ہے۔ یہ انفرادی فکر اور انتخاب کو میانہ روی کے ساتھ پیش کرنے کا ایک ڈسنگ سے جو تیار شدہ فیصلوں، انتخاب اور داو عمل کے ذریعہ دیا جاتا ہے۔ بہر نوع عقل اور منصفی کی صلاحیت کی آفرینش کے ساتھ، حیات، خواہ اپنے نام کے لیے غیر مائل شہور کے نوع بہ نوع گونوں کو، بننے اور نشوونما پانے سے مدد دیتی ہے جس کے ذریعہ نفسیاتی توانائی، ارتقاء کے انسانی کے ابتدائی مرحلوں، موجب بن رہتی تھی۔۔۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم قدیم اور جدید دنیا کے درمیان کھڑے ہیں۔ جہاں تک ان کے ذرائع کشف کا تعلق ہے، وہ قدیم دنیا سے تعلق رکھتے ہیں اور جہاں تک ان کے کشف کا مدح کا تعلق ہے وہ جدید دنیا سے تعلق رکھتے ہیں۔ آپ کی ذات مبارک میں، حیات علم کے نئے ذرائع دریافت کرتی ہے جو اس کی نئی سمت کے لیے موزوں ہوتے ہیں۔ اسلام کا ظہور.... استقرائی ذہن کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوت اپنی تکمیل کو پہنچ جاتی ہے، اس لیے وہ خود اسے موقوف کرنے کی ضرورت کو دریافت کر لیتی ہے.... پروہتائی اور موروثی بادشاہت کا انسداد، اسلام میں قرآن میں بار بار خرد سے اور تجربہ سے کام لینے کی ہدایت اور علم انسانی کے ذرائع کے طور پر تاریخ اور فطرت (پھر) پر اصرار اس تصور کی نہایت کے مختلف طرح ہیں؛

لہذا یونانی فلسفہ و علوم کے جامد نظام خیال کے خلاف اپنی ذہنی بغاوت میں اور کائنات کے ایک متحرک تصور کی بالیدگی میں اسلامی فکر کے تمام رجحانات۔ عقلیت پسند، روایت پسند اور متصوفانہ، ایک ہی نقطے کی طرف مائل ہو جاتے ہیں۔ حکیمانہ اسلام نے جدید مغربی تہذیب کے لیے راستہ ہموار کر دیا ہے۔

اجتہاد اسلام میں قانونی پیش رفت کا اصول ہے۔ اسلامی تاریخ میں جو شرابی پیدا ہوئی، وہ تہذیب کے اس متحرک عنصر کے فقدان کی وجہ سے ہوئی، جو چند تاریخی

حقائق کے دہاؤ کے باعث رونما ہوا، مثلاً التوکل کے دور میں معتزلین پر قدامت پسند علماء کی قطعی سیاسی فتح جو اپنی جگہ پر عقلی تاویلات میں کم غیر حاطہ تھے؛ راہبانہ تصوف کا آغاز اور عروج جس نے اس دنیا کے حقائق سے بالکل مبرا رہنے اور دامن بچانے کو ترجیح دی اور پھر ۱۲۵۸ء میں منگولوں کے ہاتھوں بغداد کی تباہی سے اس کی تکمیل کر دی۔ ان تاریخی حالات نے دعائیہ مسلم دینیات کے اس نظریہ کو مستحکم کر دیا کہ باب الاجتہاد رند ہو چکا ہے۔ ابن تیمیہ اور ان کے مسلک کے چند علماء نے جن میں جدید پسند اساسیاتی تحریکات کے مؤسسین محمد بن عبدالوہاب، شاہ ولی اللہ اور دیگر حضرات شامل تھے، اس دینیاتی اذعان کے خلاف سنت احتجاج کیا اور اجتہاد کا حق از سر نو قائم کیا۔ مصر اور ترکی کے جدید پسندوں نے ان اساسیت پسندوں کے نقشب قدم پر چل کر اس حق پر پوری طرح عمل کیا ہے۔

ترکی میں اداروں کے ارتقاء اور تطبیق میں متحرک فکر کا تصور بہت دنوں سے چلا آرہا ہے۔ حلیم ثابت کا نظریہ قانون اسلامی جدید عمرانی تصور است پر مبنی ہے۔ اس ضمن میں اقبال نے ایک فیصلہ کن پیش گوئی کی جو آج کے پاکستان اور اسلامی ہند کی غالب سیاسی و مذہبی فکر پر پوری طرح صحیح اترتی ہے۔

”ہمیں بھی ایک دن ٹرکوں کی طرح اپنے ذہنی ورثہ کی قدر و قیمت کو پھر سے جانچنا پڑے گا اور اگر ہم عام فکر اسلام میں کوئی نیا اضافہ نہیں کر سکتے تو صورت مند قدامت پسند تنقید کے ذریعہ، اسلامی دنیا میں تیزی سے پھیلنے والی آزاد خیالی کی تحریک کو روک سکتے ہیں۔“

اسلامی فقہ ناقابل تغیر قانون نہیں ہے۔ اجتہاد کے ذریعہ جدید معاشرہ کی ضروریات کے مطابق اسے بدلا جاسکتا ہے۔ وہ مقدس نہیں ہے اور نہ اسلامی عقیدے کا ضروری عنصر ہے۔ عباسیوں کے عروج سے پہلے، سوائے قرآن کے، اسلام کا کوئی تحریری قانون نہیں تھا۔ پہلی صدی ہجری کے وسط سے تیسری صدی کے اوائل تک اسلام میں کم سے کم آئین دارالفتویٰ تھے جن کے نوع بہ نوع فقہی نظریے ایک نشوونما پانے والی

تہذیب کی ضروریات کے غماز میں۔ بعد کے فقہی مکتبوں میں اسلامی شریعت کا بوجھ ہو جانا ایک مصنوعی حالت ہے جسے اسلامی متفقہ کے دوسرے تین خارج کی جانب، بذریعہ اجتہاد، رجوع کر کے دھوکا دیا جاسکتا ہے۔ اول قرآن جس کا مطالبہ اور توضیح وقت اور عصر کے تقاضوں کے مطابق کیا جائے، دوسرے حدیث، جسے شریعت کے سرچشمے کے طور پر، بے سمجھے بوجھے استعمال نہ کیا جائے اور تیسرے اجماع۔

اجماع کو، اس کے کلاسیکی مفہوم میں قطعی طور پر مسترد کر دیا گیا تھا کہ یہ بالکل علمائے کسے کے لیے مختص ہے۔ اس کے بعد کرنے والوں میں ابتدائی جدید پسند سید احمد خاں اور چٹا علی شامل تھے۔ اقبال اسے اسلام کی نہایت اہم قانونی فکر تہذیب کے قیام کرتے ہیں لیکن انقلابی منی میں اسے بھی اجماع ہی کہا جائے گا جسے ایک اسلامی ریاست میں پارلیمانی نظام حکومت کے ذریعہ متفقہ طور پر حاصل کیا گیا ہو۔ دنیا کی نئی قوتوں کا دباؤ اور یورپی نظام کے سیاسی تجربے، جدید اسلام کے ذہن پر "اجماع" کے امکانات اور قدر قیمت کو متروک کر رہے ہیں۔ اسلامی ریاستوں میں جمہوریت کی نشوونما ایک حوصلہ افزا شگون ہے۔

"اجتہاد کی طاقت کا قدیمی ادارہ اُسے شریعت کے انفرادی نمائندوں سے لے کر ایک مسلم متفقہ کو تفویض کرنا، جو باہم مخالف فرقوں کی افزائش کے پیش نظر عہد حاضر میں اجماع کی ایک ممکن صورت ہے۔ اس کے فدیہ عوام کے غیر پیشہ درنمائندوں کے قانونی مباحث سے بہت کچھ حاصل کیا جاسکتا ہے کیونکہ یہ لوگ معاملات میں بڑی قدرت اور تیز نگاہ رکھتے ہیں؟"

اقبال کے خیال میں یہی ایک صورت ہے جس سے روایات اور قدیمی اسلام کی "سروندگی" کے دھماکے سے بچنے اور اگے بڑھنے کے راستے نکالے جاسکتے ہیں۔

مسلم ہند اور پاکستان میں قانونی تفکر کی نشوونما میں اقبال کا خصوصی کارنامہ اس اصول کا ادرس قائم کرنا ہے یعنی اجماع کے دائرہ اختیار اور حدود میں اضافہ کرنا۔ برصغیر میں مغرب پسند مسلم دانشور طبقہ نے ان کے نظریہ کو فوراً تسلیم کر لیا اور یہ نظریہ

رائے عامہ اور پارلیمانی اداروں کے ہم مرتبہ ہو گیا۔ دوسرے مسلم ممالک، بالخصوص ترکی اور مصر میں، اس نظریہ سے ہم آہنگ نظریے پائے جاتے ہیں، لیکن "معتدل قدامت پسندی" نے جو ان کے مذہبی اور سیاسی نظام فکر کا نصف دیگر ہے، جمہور اور خواہش کے ان طبقوں کو جو مذہبی قانون سے قطعاً نااہل ہیں، اجماع کی تشکیل کا حق بلا کسی پابندی اور قید کے منتقل کرنے میں ہچکچاہٹ محسوس کی۔ یہ وہ مسئلہ تھا جس سے پاکستان کے خالقوں کو اس کے وجود میں آنے کے بعد ہی سے دوچار ہونا پڑا۔ اس مسئلہ کا اقبال کو بھی سامنا کرنا پڑا اور انہوں نے قانون ساز اداروں میں علماء کو تہ گزیر مان کر ان کی نمائندگی کو تسلیم کیا۔ پھر یہ عمل پاکستان کے حکمران زعماء کو بھی مقبول نظر آیا اور انہوں نے بھی پسند پابندیوں کے ساتھ اسے قبول کر لیا لیکن اس کے باوجود دستور و قانون سازی میں آج بھی یہ مسئلہ دردمسربنا ہوا ہے۔

حواشی

۱۔ اسے بوسانی، داستے اور اقبال مطبوعہ درکرلینٹ اینڈ گرین، پاکستان کے شمس مہین

کا مجموعہ (لندن ۱۹۵۵ء)

۲۔ اقبال کی اردو نظموں کا انتخاب انگریزی میں ترجمہ از دہی۔ کیرنان، پرنس فوہم اقبال

(لندن ۱۹۵۵ء)، اقبال کا دوسرا منتخبہ کلام پرنس (پریما ۱۹۵۶ء)، اٹالوی ترجمہ از

اسے بوسانی

۳۔ بانگبلا (۱۹۳۳ء) ص ۲۸۸ - ۳۰۲

۴۔ اسرار خودی (لاہور، سن تدار) ص ۳۳ - ۳۶ (نکسن، ص ۵۶ - ۵۹)

۵۔ ایضاً، ص ۵۰ (نکسن، ص ۸۲) بالی جبریل (۱۹۳۲ء) ص ۲۹ - ۳۳ ایف

۶۔ رموز بی خودی (لاہور، سن تدار) ص ۱۹۵ - ۱۹۶: آربری، ص ۵۱ - ۵۴

۷۔ اسرار، ص ۲۹ - ۲۹، ۵۴، نکسن، ص ۳۳ - ۳۴، ۸۹، ۹۰

۸۔ دیباچہ اسرار خودی (لاہور، ۱۹۰۸ء) ص ۲، حکمت اقبال مرتبہ، ڈی رشید رحید آباد (۱۹۴۳ء)

ص ۱۲، بالی جبریل، ص ۵۵ - ۸۱

۱۱۵-۱۱۶ ری کدشکشن، ص ۱۱۵-۱۱۶

۱۴۰ ساقی نامہ دریال جبریل، ص ۱۴۰

۱۴۳ پیام مشرق، (۹۴۲ ار)، ص ۲۹۴، مؤرخ، ص ۱۴۲-۱۴۳ (آربری ص ۹۱-۹۲)

۱۰۱ بال جبریل، ص ۱۰۱

۱۴۵ "زمانہ"، ایضاً ص ۱۴۵-۱۴۶، لوائے وقت در پیام مشرق، ص ۱۰۲

۱۱۵ اسرار، ص ۹۵-۹۹ نکسن، ص ۱۰۸-۱۱۵

۱۴۵ ایضاً ص ۲۳ (نکسن ص ۳۹)؛ رموز ص ۱۴۳-۱۴۵ (آربری ص ۴۰-۴۲)

۱۵۸ جادید نامہ، ص ۱۵۸-۱۵۹ پیام مشرق، ص ۹۴-۹۸، بال جبریل، ۱۹۲-۱۹۳

ارمغان حجاز (۱۹۳۸ ار)، ص ۲۱۲-۲۲۸

۱۸۳ ارمغان، ص ۱۱۴-۱۸۳؛ جادید نامہ، ص ۱۹۰-۱۹۱ نیز تقریر دریال جبریل ماثوفا ابن العربی -

۲۹ اسرار، ص ۲۳-۲۹ (نکسن ص ۴۸-۵۵)

۲۰۱ بال جبریل، ص ۲۰۳-۲۰۴؛ ضربِ کلیم (۱۹۲۴)، ص ۱۵۱

۲۲۳ ضربِ کلیم، ص ۱۲۵

۱۹۶ بال جبریل، ۱۹۶-۱۹۷؛ مکتوب بنام آراء نکسن، اردو ترجمہ درمکاتیب

(۱۹۴۴ ار)، ص ۴۵۴-۴۶۴

۶۲ بال جبریل، ص ۶۲، ۶۳؛ ضربِ کلیم، ص ۴۸؛ ارمغان حجاز ص ۲۶۲

۶۳ اسرار، ص ۶۳-۶۴؛ نکسن، ص ۳۸-۴۲؛ ضربِ کلیم، ص ۱۸۱، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰

۶۴ پس چہ باید کرد اسے، توام شرق؟ (۱۹۴۴ ار)، ص ۱۲-۱۸، بال جبریل، ص ۳۱

۱۴۵ مسجد شریطہ دریال جبریل، ص ۱۴۰-۱۴۱

۱۱۰ ایضاً، ص ۱۱۰-۱۱۱، ۱۴۸؛ ضربِ کلیم، ص ۳۹-۴۰، ۴۱؛ پس چہ باید کرد اسے

توام شرق، ص ۲۳-۲۴، زبدہ عجم (۱۹۴۴ ار)، ص ۱۴۰-۱۴۱

۱۵۰ پیام مشرق، ص ۱۵۰؛ اسرار، ص ۸۲-۸۳؛ بال جبریل، ص ۹۰؛ پس چہ باید کرد،

ص ۳۲-۳۵

۲۸ سے بندگی نامہ (زبور عجم) ص ۲۵۱ - ۲۶۲، ۲۵۴ - ۲۶۳ : پالی جبریل ص ۳۰ - ۳۹ :

ضربِ کلیم ۹۹، ۱۱۰، ۱۲۳، ۱۲۸ : چادید نامہ ص ۳۵

۲۹ سے رموز ص ۱۲۵ - ۱۲۸ : (زبور عجم) ص ۲۶ - ۲۸ : ضربِ کلیم ص ۳۶ : ارنان ص ۹۷

۳۰ سے طوطی اسلام (پانگب) ص ۳۰۲ - ۳۱۵ -

۳۱ سے گلشنِ راز جدید (زبور عجم) ص ۲۳۳ : پس چہ باید کردہ ص ۴۶ - ۴۷ : ص ۵۶ تا

۹۳

۳۲ سے پیام ۲۲۵ - ۲۳۳ : ضربِ کلیم ص ۴۷

۳۳ سے منبرِ کلیم، ۲۸، ۴۱ : زبور ص ۱۱۸، ۱۱۹ : پالی جبریل، ۳۸ - ۳۹ : ارنان،

ص ۹۳

۳۴ سے رکنِ شکر، ص ۹

۳۵ سے ایضاً، ص ۳

۳۶ سے ایضاً، ص ۱۰ - ۱۲ : مائتود از قرآن ص ۳۸ : ۳۵، ۱۸۸ : ۲۵، ۱۱ : ۲۶ : ۱۹ : وغیرہ -

۳۷ سے رکنِ شکر، ص ۱۱ - ۱۲

۳۸ سے ایضاً، ص ۳، ۱۳، ۱۸ : تا ۲۳

۳۹ سے اسرار، ص ۸۰ - ۸۲ : (نکس، ص ۱۲۴ - ۱۳۸)

۴۰ سے ری کشر کشن، ص ۴۶ : مائتود از قرآن، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳ : ۲۸ : وغیرہ

۴۱ سے ایضاً، ص ۴۹، ۵۰، ۵۱ - ۵۶ -

۴۲ سے ایضاً، ص ۴۴ : اسرار، ۱۳ - ۱۵ : (نکس، ص ۱۶ - ۲۲)

۴۳ سے ری کشر کشن، ص ۵۱، ۵۸

۴۴ سے ایضاً، ص ۷۳

۴۵ سے ایضاً، ص ۶۸ تا ۷۸

۴۶ سے ایضاً، ص ۷۸ - ۸۶

۴۷ سے ایضاً، ص ۸۷

تخلیق پاکستان

اقبال کا نظریہ پاکستان

اقبال نے اسلامی ہند کے مسئلہ کے حل کی تلاش میں، آدرشوں کی جڑاتی بہت سی درگاہوں کی خاک چھانی ہے اس میں ان کی ذہنی کیفیت کی سب سے زیادہ ہرگز نہ تحلیل سرہملٹن گرب نے پیش کی ہے:

”شاید اقبال کو سمجھنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ ان کے اندر چھپے ہوئے اس شخص کو دیکھا جائے جس نے ہندوستانی مسلمانوں کے دماغوں میں جو نوع بہ نوع خیالات کی لہریں متوج پیدا کر رہی تھیں، ان پر غور کیا اور صاف صاف الفاظ میں بیان کیا۔ ان کا ساس شاعرانہ مزاج ان تمام کیفیات کا آئینہ دار ہے جو اس سے تصادم ہوتی ہیں مثلاً آنا دی کے خواہش مندوں کی پیچھے کی طرف دیکھنے والی رومانیت، نوجوان دانشوروں کا سوشلزم کی جانب رجحان، جنگ جو مسلم لیگوں کی ایک ایسے مضبوط

قائد کی تلاش جو اسلام کی سیاسی طاقت کو بحال کر سکے۔

اپنے ہی اسلامی تحریکات کے دور میں جو ۱۹۰۸ء میں شروع ہوا اور ۱۹۲۸ء میں ان کی وفات تک جاری رہا، اقبال نے سیاست کو قومیت سے جدا رکھا اور اسے مذہب اور ثقافت سے پیوستہ رکھنے کی کوشش کی۔ اس سے جدید مغرب کے کلیسا اور ریاست کی ثنویت کے تصور کی بھی نفی ہوتی ہے :

”اگر آپ اس تصور سے ابتدا کرتے ہیں کہ مذہب مکمل طور پر ایک دوسری دنیا سے تعلق رکھتا ہے تو پھر یورپ میں جو کچھ عیسائیت پر گزری وہ عین فطری ہے۔ حضرت عیسیٰ کی آفاقی اخلاقیات کی جگہ قوم پرست نظاماٹے اخلاق و حکمت عملی نے لے لی ہے اور بالآخر یورپ کو جس نتیجہ پر پہنچا پڑا وہ یہ ہے کہ مذہب فرو کاغذ کا بنی معاملہ ہے اور جسے ہم دنیوی زندگی کہتے ہیں اس سے اس کا دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ اسلام انسان کی وحدت کو روح اور مادہ کی ناقابلِ مصالحت ثنویت میں تقسیم نہیں کرتا ہے۔ اسلام میں خدا اور کائنات، روح اور مادہ، کلیسا اور ریاست ایک دوسرے کے نامیاتی اجزاء ہیں۔“

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی ۶۲۲ء میں مکہ سے مدینہ کی جانب ہجرت کی اصل غایت اس تصور کی نفی کرنا تھی کہ مقامی وطن پرستی کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ اسلام میں سیاسی مساوات کا تصور علاقائیت یا ایک مشترک نصب کو ایک نسلی گروہ سمجھنا جائز نہیں ہے۔ زمین اللہ کی ملکیت ہے اور اس طرح تمام انسانوں کا ملجا و ماوا ہے۔ مسلم قوم بالقوة اس کے کسی حصہ میں آباد ہو سکتی ہے۔ عام انسانیت کے نیچے، جہاں تک اسلام کا تعلق ہے، وہ اپنی عالمی سیاسی زندگی میں صرف دو معیاروں کی سیاسی جماعتیں قائم کر سکتا ہے۔ مسلم اور غیر مسلم۔ تمام غیر مسلم ایک قوم کے تحت آتے ہیں۔ اقبال کے استدلال کی بنا غالباً ایک ایسی حدیث ہے جو غیر مستند اور وضعی ہے اور وہ یہ کہ غیر مسلم، مسلم قوم کے متناقض ہیں۔ لہذا دوسروں کے امتیازات پر مسلمانوں کی شائبہ شہریت

کی کوشش کرنا بیدار انصاف ہے۔ فی الحقیقت شاہنشاہیت کی تشکیل میں تاریخی اسلام کو جو کامیابی ہوئی وہ اسلام کی ثقافتی نشوونما کے لیے نقصان دہ ثابت ہوئی کیونکہ اس طرح بیرونی ثقافتوں کے غلط قسم کے غیر ضروری اجزاء کو مستعار لے لیا گیا۔ اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ مسلمان کسی نہ کسی معنی میں برتر اور برگزیدہ قوم ہیں۔ مسلم قوم بسبب قوت خیرالامم (اقوام میں سب سے اعلیٰ) ہے نہ کہ فی الحقیقت ایسا ہے؛ نیز وہ صرف اس وجہ سے بھی ممتاز نہیں ہے کہ اسے پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع کی سادہ نصیب ہوئی بن کی نبوت کا متعدد پوری بنی نوع انسان میں حریت، مساوات اور اخوت کا جاری کرنا تھا بلکہ حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کی اخلاقی قوتوں کو، جو کائنات کی قوتوں کو مستتر کرنے کے لیے تھیں، بروئے کار لانے کی انتہائی سعی کے نتیجہ میں یہ امتیاز حاصل ہوا ہے۔

ملت اسلامیہ کو، جو تمام دنیا میں بکھری ہوئی ہے، کس طرح مرکوز کیا جاسکتا ہے؟ اس کا مرکزی ماسکہ اسلام کے بنیادی تصور کو حید میں دریافت کیا جاسکتا ہے۔ اس کی خارجیت بہ حیثیت ایک معاشرتی قوت کے اخوت اسلام میں منکس ہے، جس کی بنیاد قرآن اور سنت پر ہے۔ بقول اقبال اس کا مرکز محسوس کعبہ ہے جسے وہ مرجع قلب و نظر سے زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ طواف صرف ایک قدیم یادگار کے گرد گھومنا نہیں ہے بلکہ ”ہم مسلمانوں اور کعبہ کے مابین ایک ایسا رمزی رابطہ ہے جس سے جبرئیل بھی ناواقف ہیں۔“ یہ اس ولی اللہی اوزاع کا شاعرانہ اظہار ہے کہ تمام دنیا کے مسلمانوں کو حج کے موقع پر جمع کرنے کے باعث کعبہ، اسلامی معاشرہ کے اتحاد کی علامت ہے۔

ایک ایسی مثالی ریاست جس سے عالمی اسلامی معاشرہ منسلک ہو سکے، تاہنوز وجود میں نہیں آئی ہے۔ اقبال نے اپنے پورے کلام میں اس بات کی انتہائی کوشش کی ہے کہ موجودہ زمانہ کے مثالی میاریات کے مطابق ایک مثال ریاست کو متعارف کرایا جائے۔ ان مثالی میاریوں میں وہ جدید مغربی جمہوریت کا اس بنیاد پر ابطال کرتے ہیں کہ یہ بنیادی طور پر دولت مندوں کی حکومت ہے اور

نسل امتیاز اور کمزور کے استحصال پر قائم ہے۔ وہ اسلام اور سوشلزم کو لازمی طور پر باہم معاند اور متضاد نہیں سمجھتے۔ وہ اسلام کے تصور مساوات اور مسلمانوں کے نسل امتیاز سے متنفر اور انکار کو سوشلزم کے نظریہ کے ہم مثل سمجھتے ہیں اور سوشلزم کے حامیوں کو کاندھاداروں کی بیخ کنی کو مسلمانوں کی بہت شکنی کے متنازی سمجھتے ہیں۔ زکوٰۃ کے ادا کرنا اور رضا کارانہ سپرنٹنڈنٹس تیار دیتے ہوئے اقبال کو دولت کے چند ہاتھوں میں ارتکاز کے ختم ہونے کا امکان نظر آتا ہے۔

ان تمام امتداد پر دور دینے کے بعد اقبال، اسلام کے مقابلہ میں باشرکیت کو عالمی حکومت کی مثالی ہیئت مان لیتے سے انکار کرتے ہیں۔ ان کے استدلال کی بنیاد مسلمانوں کے کلمہ (ایمان کی شہادت) کی فکری تاویل پر ہے یعنی لا الہ الا اللہ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ وجود کی ہدایات میں ایک منفی و عموماً کا قانون اور ایک اس کی مثبت ضد کا قانون کا مندرجہ ہے تاکہ حقیقت کے مرکب تک پہنچا جاسکے مسلمانوں کے کلمہ شہادت میں لارنسی (کاسالہ تخریبی ہے۔ اور مشروط، اثباتی "آلہ" تائیدی اور تعمیری ہے۔ حیات اور کائنات کی نوعیت ایک حرکت ہے لاسے "لا تھک" نفی سے اثباتیت کی جانب، انکار سے التدار کی جانب۔ لا اور لا محسوس حقیقت کی سطح پر ایک دوسرے میں ضم ہو کر کائنات کو سمیٹنے اور اس پر قابو رکھنے کے ذرائع مہیا کرتے ہیں۔ لا، اپنی جزئی حالت میں تغیر و انقلاب کی جانب اشارہ کرتا ہے مہنوی خداؤں کی تعویب کتاب ہے لیکن تقدیر میں اس کا کوئی حصہ نہیں رہتا باشرکیت لاکھ منزل میں منفیت میں اور پرانی نا انصافیوں کو مٹانے اور مستحکم اقدار کو تہس نہس کرنے میں مہینس کر رہ گئی اور اب تک الا کی تحسینی منزل میں ابھرنے میں ناکامیاب رہی ہے۔ خدا کو نظر انداز کرنے والے پینمبر (کارل مارکس) کے مذہب کی بنیاد شکوں کی مساوات پر قائم ہے۔ اس لیے باشرکیت مغربی شاہنشاہیت سے بہت ملتی جلتی ہے۔ دونوں متحرک اور بے چین ہیں۔ دونوں خدا سے غافل اور انسان سے بے وفا ہیں۔ ایک یہ کام انقلاب کے ذریعہ

کرتا ہے اور دوسرا ناجائز جلب منفعت اور استحصال سے۔ ان دو پکتیوں کے پاس
میں انسانیت پس کرنا تک ہو گئی ہے۔

فلندہ مثالی ریاست کی تلاش خود اسلام کے دائرہ کے اندر ہونا چاہیے نہ کہ کسی دوسرے
ہم عصری نظام کے اندر۔ اس طرح انسان قرآنی ریاست کے تصور سے دوچار ہوتا ہے
جو مثالی ہے لیکن اسلامی تاریخ میں تاہنذا اس کی تشکیل نہ ہو سکی اور اسے خلافت راشدہ
سے گڑبڑ نہیں کرنا چاہیے جیسا کہ اکثر اچیانے مذہب کے حامی مسلمانوں نے کیا ہے۔
قرآنی ریاست اب تک معرض وجود میں نہیں آئی ہے اور انسان کے دماغ اور
ضمیر میں خواب سدرہ ہے۔ یہ قرآنی ریاست کسی علاقائی یا نسل یا جماعتی و قادیانی کی بنیاد
پر قائم نہیں کی جاسکتی۔ وہ شخصی حکومت کو قبول نہیں کر سکتی اور خلافت کے تصور کو صرف
اس صورت میں قبول کرے گی کہ یہ خود مست خالق پر مبنی ہو۔ اس مثالی ریاست میں اللہ کی
نیابت کا حق انسان اس طرح ادا کر سکتا ہے کہ وہ پوری ارض کو اس کی ملکیت سمجھے (یعنی
ذرائع پیداوار) اور اس حقیقت کو تسلیم کرنے کے بعد انسان کا فرض ہے کہ تمام انسانیت
کے مفاد کے لیے دولت پیدا کرے۔ ایک جانب تو یہ مثالی ریاست اقبال کا
مستقبل کا خواب تھا اور دوسری جانب ہندوستان میں سیلف گورنمنٹ کا جو نقشہ آہستہ
آہستہ ابھر رہا تھا، اُن کو سخت نگر و امن گیر تھی کہ اس میں مسلمانوں پر کیا گزے گی جیسا کہ
انہوں نے ”مرکز محسوس“ کے نظریہ میں کچھ ترمیم کی تاکہ مسلم ہند کے مخصوص مسئلہ پر اس
کا اطلاق ہو سکے، یعنی شمال مغرب میں مسلم اکثریت اور بقیہ برصغیر میں منتشر مسلمان۔ درآنحالیکہ
تمام دنیا کے مسلمانوں کا مرکز محسوس ”کعبہ موجود تھا، لیکن برصغیر کے مسلمانوں کی بقا کے
لیے ایک مسلم علاقائی ریاست کا ہونا ضروری تھا؛ چنانچہ مسلم اکثریت کے علاقے،
بقیہ برصغیر کے منتشر مسلمانوں کے لیے، ایک ممکن اصول سیاسی ”مرکز محسوس“ کا کام
دے سکتے تھے۔ یہ اقبال کے اپنے اصل موقف یعنی علاقائیت سے ماورا ہونے کے
مثالی تصور سے ہٹ جانے کی مہر بن شال تھی۔ وہ اب اس نتیجہ پر پہنچ گئے تھے کہ
عالمی مسلم خلافت دورِ حاضر میں ناقابلِ عمل ہے۔ بین اسلامی سیاسی مقولہ کی اگر کوئی واضح

شکل ہو سکتی ہے تو صرف یہ کہ وہ ملاقاتی قومی ریاستوں میں کثیر القومی کا روپ اختیار کرے۔

۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کے موقع پر اقبال نے اپنے خطبہ مبارک میں ایک عظیم در ریاست قائم کرنے کی تجویز پیش کی۔ انہوں نے اس کی اہمیت اس طرح بتائی:

”اسلام، جسے ایک اخلاقی نصب العین اور ایک قسم کے نظام سیاست کا مجروح سمجھا جاتا ہے۔ جس سے میرا مطلب ایک سماجی ڈھانچہ ہے جو قانونی نظام کے تحت چلایا جاتا ہے اور ایک خاص اخلاقی نصب العین ہے جس سے اس میں روح پھونکی جاتی ہے۔ ہندوستان کے مسلمانوں کی حیاتی تاریخ کا خاص تشکیل دہن ہے۔ اس (اسلام) نے وہ بنیادی جذبات اور فاداریاں مہیا کی ہیں جو افراد کے منتشر گروہوں کو آہستہ آہستہ متحد کرتے ہیں اور بالآخر ان کو ایک واضح و متمیز قوم میں تبدیل کر دیتے ہیں جن کا اپنا ایک اخلاقی ضمیر ہوتا ہے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ اسلام کو بحیثیت اخلاقی نصب العین کے قائم رکھا جائے لیکن نظام سیاست و مدن کی حیثیت سے، قومی نظام ہائے سیاست کی حمایت میں، اسے مسترد کر دیا جائے جس میں مذہبی رجحان کو کسی قسم کا حق نہ پہنچا جائے۔ ہندوستان میں یہ سوال خاص اہمیت کا حامل ہے جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں۔“

اس سوال کا جواب اقبال یہ دیتے ہیں:

”اسلام کا دینی سلسلہ اس معاشرتی سلسلہ سے پیوستہ ہے جو اس کا خود تخلیق کردہ ہے۔ اس میں سے کسی ایک کو مسترد کرنا دوسرے کو بھی مسترد کر دینے کے مترادف ہے۔ اس لیے ہندوستانی قومی خطوط پر کسی نظام سیاست کی تعمیر کا مطلب اگر یہ ہے کہ اسلامی استحکام کے اصول کو اپنی جگہ سے ہٹا دیا جائے تو مسلمان اس کو سوچ بھی نہیں سکتے۔“

معاشرتی اتحاد کی حیثیت سے، اسلامی استحکام کے تصور کا، جدید مغربی تصور قومیت سے تقابل کا خیال اقبال کو ارنسٹ رینال سے ملا ہے جس نے اس جانب توجہ دلائی تھی کہ قومیت کا تصور بہر حال ایک نئی شے ہے اور جدید مغربی تاریخ کی پیداوار ہے۔ قدیم تاریخ میں اس مفہوم کی کوئی شے نہیں ملتی لیکن جدید قومیت کے عناصر ترکہ کی کیا ہیں؟ کیا یہ ایک مشترک نسل کا تصور ہے؟ لیکن علم الاقوام کی توجہات جدید اقوام کی تشکیل کا سبب معلوم نہیں ہوتیں؛ مثلاً فرانسیسی قوم کلٹی، آئی پیریائی اور ٹیوٹنی نسل سے تعلق رکھتی ہے۔ جرمن قوم ٹیوٹنی، کلٹی اور اسلانی نسل سے تعلق رکھتی ہے۔ اسی نوع کا نسل مرکب ہر یورپی ملک میں پایا جاتا ہے۔ تو پھر کیا ایک مشترک زبان ایک قوم کی تشکیل کرتی ہے؟ رینال کتاب ہے کہ زبان لوگوں کو متحد تو کرتی ہے لیکن انہیں ایک عام قومیت تسلیم کرنے پر مجبور نہیں کرتی۔ برطانیہ، ریاست ہائے متحدہ امریکہ یا اسپین اور لاطینی امریکہ میں ایک مشترک زبان قومیت کے اصول کو قائم نہ کر سکی، جب کہ شوئزر لینڈ نے جہاں تین زبانیں بولی جاتی ہیں خود کو ایک قوم میں ڈھال لیا۔ اقبال کے برعکس رینال کا خیال یہ تھا کہ تنہا مذہب ہی قوم کی تشکیل نہیں کر سکتا۔ اس بات پر دونوں متفق تھے کہ جغرافیہ بھی قوم کی تشکیل نہیں کر سکتا۔ اگرچہ مذہب اور جغرافیہ دونوں نے مل کر قوموں کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ رینال قوم کی تعریف یوں کرتا ہے کہ قوم:

”ایک روح کا نام ہے، ایک روحانی اصول۔ ایک کا تعلق ماضی سے ہے اور دوسرے کا مستقبل سے۔ ایک کا بیش قیمت ورثہ سب کی مشترک ملکیت ہوتا ہے۔ دوسرا حقیقی منشاء کا اظہار ہے۔ ساتھ اور باہم ہونے کی خواہش۔ مشترک ورثہ جو ہمیں ملا ہے، اسے جاری رکھنے کا عزم۔۔۔۔۔ ماضی کے عروج کا احساس، حال پر مشترک اعتماد۔ اگلوں نے باہم مل کر جو عظیم کارنامے انجام دیے ہیں، ویسے ہی عظیم کارنامے پھر سے انجام دینے کی خواہش۔ ایک قوم کھلانے کے لیے یہ ہے وہ بنیادی شرط۔۔۔۔۔ اسی لیے ایک قوم بے پایاں استحکام کا نام ہے۔ یہ جذبہ و اختیار سے تشکیل پاتی ہے جس

کا اظہار ماضی میں اندر ادسنے کیا تھا اور اس نوع کے اشارے کے لیے
اب بھی تیار ہیں۔ قوم کے اندر ماضی موجود ہوتا ہے لیکن وہ تین حقائق کے
ساتھ زمانہ موجود میں ملحق ہوتا ہے۔ منشا و جس سے واضح طور پر اظہار ہوتا
ہو کہ وہ اس مشترک زندگی کو جاری رکھنا چاہتی ہے۔

اقبال نے ریناں کی دلیل کو اپنی سیاسی فکر میں پوری طرح سمولیا اور ہندوستان کی
صورت حال پر اسے منطبق کیا۔ اس معیار سے ہندو مسلم سیاسی مرکب کے متعلق یہ
نہیں کہا جاسکتا کہ وہ واحد قومیت کی تشکیل کر سکتی ہے۔ ماضی میں دونوں قومیں ایک
دوسرے کی مخالف اور مجاہداتیں اور اس کا بھی کوئی واضح اشارہ نہیں تھا کہ مستقبل میں
ان کی جد آگاہ حیثیتیں مدغم ہو جائیں گی۔ نہ صرف یہ بلکہ اس معیار سے مسلم ہندوستان نے
خود اپنی الگ قومیت کی بنا ڈالی۔ اس نقطہ پر اقبال ریناں کا اقتباس پیش کرتے ہیں:

”انسان نہ تو اپنی نسل کا غلام ہوتا ہے، نہ اپنی زبان کا، نہ اپنے مذہب
کا، نہ دریاؤں کی روانی کا، نہ سلسلہ ہائے کوہ کے رنج کا۔ انسانوں کا
ایک بڑا اجتماع۔ باطن میں سلیم الطبع اردول سے گرم جوش۔ اس
سے اخلاقی ضمیر پیدا ہوتا ہے جس کا نام قوم ہے۔“

اقبال کے نزدیک وہ جذباتی اور نفسیاتی یک رنگ جو ایک قوم کی تعمیر کی خواہش کو
جنم دیتی ہے، اس تیر مغیر میں موجود نہیں ہے۔ وہ حاصل ہو سکتی تھی بشرطیکہ اگبر کی
انتظامی اور معاشرتی انتظامیت یا کبیر کی تصوفانہ توفیقیت ہندوستان کی کثیر رائے عامہ
کو گرفت میں لینے میں کامیاب ہو جاتی۔ اس کے برعکس یہ تجربات مرجھاتے مرجھاتے
منتشر ہو گئے کیونکہ انہیں بڑی بڑی مذہبی جماعتوں اور مہندروں کے وفات پات
کے نظام نے مسترد کر دیا۔ اس لیے ہندوستانی قوم میں تضاد اور مخالف کی حقیقت
کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ اس سے چشم پوشی صرف داخلی کششوں کی جانب سے ہو سکتی
تھی اور اس کا اعتراف دو بڑی اکثریت والی قوموں کے مابین تعاون کا سبب بن سکتی
تھی۔ ہندوستان اور مشرق اور جنوب مشرقی ایشیا میں بدوہمت کی دنیا سے ثقافتی

لبستیں رکھتا ہے جبکہ مسلم اتحاد کی مذہبی اور سیاسی کڑیاں مشرق وسطیٰ سے ملتی ہیں۔ ہندوستان
ایشیائے صغیر ہے۔ ۱۹۷۰ء

یہ اعلان بڑی اہمیت کا حامل تھا جس میں ہندو مذہب کی عزت و احترام کی خاطر، اس دور قومی
نظریے کی پیش گوئی ہوئی جس کی ایک مبہم سی تجویز سید احمد خاں اور مولانا محمد علی نے قبل ازیں
پیش کی تھی اور جسے بالآخر محمد علی جناح نے پروان چڑھایا۔ ایک الگ ہندو مسلم ریاست
کی ضرورت و مناسبت کے متعلق ہنگامی اور وقتی تجاویز اور غیر واضح اشارات تو ہوتے رہے
تھے لیکن اکثر و بیشتر وہ کینج عزت ہی میں پڑے رہے۔ یہ شرفِ اولیت اقبال کو ملا کہ
کہ اس نے بالخصوص ایسی ریاست کے قیام کی ضرورت کے نظریے کی تشکیل کی:
”یورپی جمہوریت کا اطلاق ہندوستان پر وہاں کے فرقہ وارانہ گروہوں
کی حقیقت کو تسلیم کیے بغیر نہیں کیا جاسکتا ہے۔۔۔ اس لیے مسلمانوں
کا ایک مسلم ہندوستان کے قیام کا مطالبہ قطعاً جائز ہے۔۔۔ یہیں پنجاب،
شمال مغربی صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ایک واحد ریاست
میں مدغم دیکھنا پسند کروں گا۔ سلطنتِ برطانیہ کے حدود کے اندر یا اس
سے باہر میرے خیال میں ایک منظم شمال مغربی ہندوستانی مسلم ریاست کا
قیام کم سے کم شمال مغربی ہندوستان میں مسلمانوں کا مجھے آخری مقصود نظر
آتا ہے۔“

اقبال اسلام کو ایک قانونی ریاست کی بنیاد تسلیم کرتے ہیں اور دینی ریاست
میں، جو تشدد و تعصب کی منظر ہے، فرق پیش کرتے ہیں۔ برصغیر کے حدود میں
ایک علیحدہ مسلم ریاست دینی ریاست نہیں بن سکتی بلکہ ”وہ اسلام کو عربی شاہنشاہیت
کی اس چھاپ سے آزاد ہونے کا موقع فراہم کرے گی جو اس کے ماتحتوں پر اس
پر لگ گئی تھی۔ وہ اپنا قانون، اپنی تعلیم اور اپنی ثقافت کو جمع کر کے قدیم روایتِ روح
اور جذبہ سے قریب تر کرنے اور عصرِ حاضر کی روح سے روابط قائم کرنے کی اہل
جوگی، مجدد پسندی اور اسخ العقیدگی کا امتزاج جو اقبال کے ذہن میں ہے، ترک

کی طرح مسلمانوں کے لیے کسی لادینی ریاست کے قیام کی گنجائش نہیں رکھتا۔ ان کا کہنا ہے کہ ”میں نے مسلمانوں کی تاریخ سے ایک سبق سیکھا ہے۔ ان کی تاریخ کے نازک لمحوں میں اسلام نے مسلمانوں کو بچایا ہے، نہ کہ مسلمانوں نے اسلام کو۔“ ۱۹

۱۹۳۹ء اور ۱۹۴۷ء کے دوران اقبال اور جناح سیاسی طور پر ایک دوسرے کے بہت قریب آگئے تھے۔ اقبال، جناح کے نام اپنے خطوط میں اس بات پر غور کرتے کہ ایک علیحدہ اسلامی ریاست کا قیام ہی ہندوستان میں امن برقرار رکھنے اور مسلمانوں کے مسئلہ کا واحد قابل حل حل ہے۔ شمال مغربی ہند اور بنگال کے مسلمان، بحیثیت جمہوری ہندوستانی مسلمانوں کے مفاد کے پیش نظر، مسلم اقلیت کے صوبوں کے مسلمانوں کو نظر انداز کر دیں۔ مسلم قیادت کے سامنے اصل مسئلہ مسلمانوں کے افلاس کا تھا۔ مسلم لیگ کو بالآخر یہ طے کرنا پڑا کہ آیا وہ صرف، ہندوستانی مسلمانوں کے اعلیٰ طبقات کی نمائندگی کرے یا مسلم عوام کی۔

”خوش قسمتی سے اسلامی قانون کے نفاذ میں ایک حل مضمر ہے اور جدید

خیالات کی روشنی میں اس کی مزید ترقی کے امکانات روشن ہیں۔۔۔

اگر اس نظام قانون کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے اور اس پر عمل درآمد کیا جائے

تو کم سے کم ہر کس و نا کس کے روزی حاصل کرنے کا حق محفوظ ہو جاتا ہے۔

اسلام کے لیے کسی مزدوروں شکل میں سوشل جمہوریت کا قبول کرنا اور اسلام

کے شرعی اصول کے مطابق کاربند رہنا، انقلاب کا مترادف نہیں ہے

بلکہ اسلام کی اصل روح اور بنیادی پاکیزگی کی جانب سفر ہے۔“

اقبال کے ان مکتوبات کے سلسلے میں جناح نے اپنے تمدنی مقصد میں یہ تسلیم کیا ہے کہ اقبال کے

خیالات ان ہی نتائج کی جانب انہیں لے گئے یعنی ایک علیحدہ مسلم ریاست کا مطالبہ جو قرار داد پاکستان

کی شکل میں نمایاں ہوا اور جسے مسلم لیگ نے ۱۹۴۷ء کے سالانہ اجلاس میں منظور کیا۔

محمد علی جناح اور دو قومی نظریہ

دادا بھائی نوروجی اور گوپال کرشن گوکھلے کی حریت پسندی سے سرشار محمد علی جناح

نے انڈین نیشنل کانگریس کے حریت پسند بازو کی معیت میں اپنے سفر کا آغاز کیا۔ ۱۹۱۳ء میں مولانا محمد علی اور وزیر حسن نے ایسے وقت میں انہیں مسلم لیگ سے وابستہ ہونے کی ترغیب دلائی جب کہ نظریاتی سطح پر یہ جماعت قریب قریب کانگریس کی ہمنوا تھی اور اس یقین دہانی کے ساتھ کہ وہ اپنی اسی روش پر قائم رہے گی۔ ۱۹۱۶ء میں انہوں نے کانگریس مسلم لیگ پیکٹ کا مشہور مسودہ تیار کیا جس میں صوبائی اور مرکزی مجالس متفقہ میں مسلمانوں کے جداگانہ انتخاب کی شق بہ استثنائے پنجاب اور بنگال شامل کی گئی، مسلمانوں کے لیے مرکز اور صوبائی کونسلوں میں خصوصی گنجائش رکھی گئی اور یہ شرط بھی رکھی گئی کہ کوئی ایسی قرارداد جو کسی قومیت کو متاثر کرتی ہو اسی وقت قابل قبول ہوگی جب کہ صوبائی یا مرکزی کونسل میں اس فرقے کے تین چوتھائی اراکین کی تائید اسے حاصل ہوگی۔

یہ قرارداد کانگریس کے دائیں بازو کے کٹر ہندو رہنماؤں نے بھی قبول کر لیا جن میں مایان احیائے مذہب اور مسلمانوں کے مخالف بلک بھی شامل تھے۔ اس طرح جناح ہندو مسلم سیاسی اتحاد کے خصوصی مہاروں کی حیثیت سے آغاز ہی میں نمایاں ہو گئے۔ یہ اتحاد ۱۹۲۳ء تک قائم رہا۔

نیشنل کانگریس کی سول نافرمانی اور عدم تعاون کی تحریکات کے زمانے میں جو ۱۹۲۰ء کے ابتدائی دلوں میں شروع ہوئیں، جناح ان سے بالکل الگ تھلگ رہے اور ان میں علنا کوئی دلچسپی نہیں لی کیونکہ وہ ان تحریکات کو غیر قانونی انقلابی تحریکیں سمجھتے تھے۔ اگرچہ وہ خود خود شیعہ تھے، لیکن تحریک خلافت سے ہمدردی رکھتے تھے، تاہم اس میں انہوں نے سرگرمی سے حصہ نہیں لیا۔

جناح کے سیاسی کردار کا دوسرا سنگ نشان ان کے چودہ نکات کی تشکیل تھی جو اس کمیٹی کی رپورٹ پر آل مسلم کانفرنس کے رد عمل کا خلاصہ تھا جسے ۱۹۲۸ء میں انڈین نیشنل کانگریس کی ایک مقرر کردہ کمیٹی نے، جس کے صدر موتی لال نہرو تھے، پیش کی تھی اور جس میں ہندوستان کے دستور کے اصول مضبوط کیے گئے تھے۔ نہرو رپورٹ کی اکثر و بیشتر سفارشات لادینی نوعیت کی تھیں اور مسلمانوں کے لیے نہ تحفظات کا انتظام کیا گیا تھا، نہ مقتدر اہمیت دی گئی تھی اور نہ جداگانہ مسلم انتخاب کا

تبعین شامل تھا۔ اگرچہ انہوں نے سندھ اور شمال مغربی سرحدی مسلم علاقوں میں کامل صوبائی
اقتدار کی سفارش کی تھی۔ جناح کے چودہ نکات میں، جو اگلے دس برسوں میں ہندوستان
میں مسلم سیاست کے عرشہ خاص کا کام کرتے رہے، وفاقی نظام حکومت کا مطالبہ کیا گیا
تھا جس میں مکمل خود مختاری اور صوبوں کے لیے مابقی اختیارات شامل تھے؛ ان کے
علاوہ جداگانہ انتخاب اور مسلم نمائندگی کی خصوصی گنجائش مسلمانوں کی تعلیم، زبان، مذہب
شخصی قوانین اور اوقاف کی ترقی اور تحفظ کی ضمانت بھی طلب کی گئی تھی۔

۱۹۳۰ء - ۳۱ میں لندن کی گول میز کانفرنس کے دوران جناح کی کانگریس سے

مسلم مفادات کے حق میں ایماندارانہ سروسے کی بے سود توقعات کانفرنس کی کارروائیوں
کے دوران روز بروز افزوں ہوتی گئیں۔ فرقہ وارانہ مسئلہ کے حل میں کانگریس کی
پالیسی اور گاندھی کی بالخصوص ناکامی کے افسوس ناک منظر نے ان کو ہندوستانی قومیت
سے بالآخر تعلق منقطع کر دینے پر مجبور کر دیا۔ وہ دو سال تک سیاست سے بے تعلق
رہے لیکن ۱۹۳۴ء میں مسلم لیگ راہ نمایاقت علی خان کی درخواست پر وہ ہندوستانی
سیاست کے منظر پر دوبارہ جلوہ گر ہو گئے۔ ۱۹۳۴ء اور ۱۹۳۷ء کے درمیان انہوں
نے مسلم لیگ کا احیاء کیا۔ ۱۹۳۷ء اور ۱۹۳۹ء کے درمیان جبکہ کانگریس مختلف صوبوں
میں برسر اقتدار تھی کانگریس اور مسلم لیگ کی ممانعت میں مزید اضافہ ہو گیا تھا۔ اس عرصہ
میں مسلم لیگ مسلمانوں کی نمائندہ جماعت کی صورت میں ابھری اور جناح اس کے
مقتدر ترین رہنما بن کر سامنے آئے۔

ہندوؤں اور مسلمانوں کے دو علیحدہ قوموں کی حیثیت کا برطانوی اظہار اکتوبر ۱۹۳۸ء
کی سندھ صوبائی مسلم لیگ کے سیشن میں ہوا۔ محمد علی جناح نے دو قومی نظریہ اخبار
”ٹائم اور ٹائیڈ“ کے ایک مضمون میں بالتفصیل پیش کیا جس کے آغاز میں انہوں نے
برطانوی حکومت کی مقرر کردہ انڈین کانسٹیٹیوشنل ریفرم کی جو نیوٹرلیٹ کمیٹی کے اقتباسات
کے حوالے دیے:

”ہندوستان میں بہت سی نسلیں آباد ہیں... ان میں سے اکثر

ایک دوسرے سے نژاد، رسم و رواج اور طرز زندگی میں اسی طرح مختلف و متماز ہیں جس طرح اقوام یورپ۔ اس کے دو تہائی باشندے کسی نہ کسی شکل میں ہندو مذہب کے ماننے والے ہیں اور سات کروڑ سے زیادہ باشندے اسلام کے پیرو ہیں اور دونوں قوموں میں صرف مذہب ہی کا فرق نہیں ہے بلکہ ان کے قانون اور ثقافت میں بھی زبردست اختلاف ہے۔ جناح کہتے ہیں کہ ہندومت اور اسلام دو متماز اور مختلف تہذیبیں پیش کرتے ہیں اور مزید برآں دونوں یورپ کی اقوام کی طرح اصلاً نسلاً، رسم و رواج اور انداز زندگی میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

اس مسئلہ و ضلع کے پیش نظر جناح کا مزید استدلال یہ تھا کہ "اگر یہ منہم ہے کہ ہندوستان میں ایک قوم اکثریت میں ہے اور ایک اقلیت میں، تو اس کے یہ منی ہو کہ پارلیمانی نظام جو اکثریت کے اصول پر مبنی ہے، اکثریت کی حکومت کے مترادف ہے۔ جناح جانتے تھے کہ یہ صورت حال جدید مسرہ بنی نقطہ نگاہ سے یا تو دینی یا غیر معمولی قدامت پسند سیاست کا الزام اپنے سر لے گی، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

"برطانوی لوگ ... بعض اوقات خود اپنی تاریخ کی مذہبی جنگوں کو فراموش کر جاتے ہیں اور آج مذہب کو خدا اور بندہ کے درمیان نجی اور ذاتی معاملہ قرار دیتے ہیں۔ ہندومت اور اسلام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں مذہب خصوصیت کے ساتھ معاشرتی قوانین کا مجموعہ ہیں جو خدا اور انسان کے درمیان تعلقات پر اتنا زیادہ مستول نہیں ہے جتنا کہ انسان اور اس کے ہمایہ کے تعلق پر حاوی ہے۔ وہ صرف اس کے مذہب اور ثقافت پر ہی حکمرانی نہیں کرتے بلکہ اس کی سماجی زندگی کے ہر رُوح پر نظر رکھتے ہیں اور ایسے مذاہب جو لامحالہ ایک دوسرے سے الگ تھلگ ہیں اپنی انفرادیت، شناخت اور وحدت فکر کے ادغام کو مکمل طور پر خارج از بحث قرار دیتے ہیں جن پر مغربی جہدیت مبنی ہے

اور لامحالہ، جمہوریت کے پیش نظر، متوازی تقسیمات کے برعکس عموماً عمودی تقسیمات میں ظاہر ہوتے ہیں۔

چونکہ ہندوستان دو قوموں کا مرکب ہے یعنی ہندو اور مسلمان اور مؤخر الذکر کی کثیر تعداد چند باہم پیوستہ علاقوں میں مرکوز ہو گئی ہے، اس لیے حکومت ہند کے ۱۹۳۵ء کے ایکٹ کی رو سے ایک وفاقی حکومت کی تجویز ان علاقوں کے مسلمانوں کے مفادات کے لیے سخت نقصان دہ ثابت ہوگی اور اس لیے مسلم لیگ کے لیے یہ تجویز ناقابل قبول ہے۔ ہندوستان میں یہ مسئلہ بین القومیاتی نہیں ہے۔ وہ عالمی ہے اور اس سے اسی سطح پر نپٹنا چاہیے۔ جب تک یہ حقیقت تسلیم نہیں کی جاتی غیر مطمئن نسلی فریقوں دستور کا شونا تباہی کا باعث ہوگا۔ اس لیے ہم سب کے لیے ایک ہی راستہ کھلا ہوا ہے کہ ہندوستان میں بڑی قوموں کے لیے باہم منسلک خطوں کے علیحدہ علیحدہ خود مختار وطن بنادیں جائیں۔ جناح کو مستقبل میں دونوں قوموں کے امن و استحکام کے ساتھ زندگی گزارنے کا موقع صرف برصغیر کی تقسیم میں نظر آ رہا تھا کیونکہ باہم عداوت اور حکومت کے ذریعہ ایک قوم کا دوسری قوم پر سیاسی تفوق اور ان کے معاشرتی نظام پر عادی ہونے کی فطری خواہش اور مصلحتی اس طرح ختم ہو جائے گی۔

ہندوستان کی جغرافیائی وحدت کی دلیل کے خلاف جناح نے متعدد تاریخی نظریں پیش کیں۔ ہندوستانی برصغیر سے کہیں چھوٹے چھوٹے جغرافیائی طور پر ملحقہ علاقے ابھی خاصی تعداد میں ریاستوں میں منقسم ہیں مثلاً بلقان اور آئی بیریہ کے جزیرہ نما۔ اسی طریقہ پر پرتگال آئی بیریہ کے جزیرہ نما میں منقسم ہے۔

”ہندوستان کبھی ایک نہیں رہا، نہ ایک قوم اور نہ ایک ایسا ملک رہا جس پر کسی ایک طاقت نے بڑا وراثہ بھی حکومت کی ہو۔ یہ مختلف قوموں اور نسلوں کا برصغیر ہے۔ یہ تاریخ میں کبھی بھی کسی واحد طاقت کے زیر حکومت نہیں رہا؛ حتیٰ کہ آج بھی جب کہ قانوناً اور دستوری لحاظ سے برطانیہ اس پر حکومت کر رہا ہے۔ اس کا ایک تہائی حصہ برطانوی

مقبوضات میں شامل نہیں ہے۔ یہ انتظامی وحدت بھی مالص برطانیہ کی ساختہ ہے۔۔۔ اس کا جواز بہ نوک سنگین منایا گیا ہے کہ رعایا کی مرضی و منشا سے ہو۔

یہ دلیل تاریخ کی سناکانہ منطق کی جانب رخ موڑ دیتی ہے: "مسلمان قوم کسی بھی تعریف کے تحت ایک قوم ہے اور اس لیے انہیں اپنے وطن، اپنے علاقے اور اپنی ریاستیں حاصل ہونی چاہئیں۔ چونکہ ہندوستانی مسلمان من حیث القوم ایک قوم ہیں، لہذا انہیں اپنے مستقبل کی تشکیل اور تعمیر خود کرنی ہے۔"

تحریک پاکستان کے مختلف رجحانات

تاریخی اعتبار سے، ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے علیحدہ مسلم وطن کے تصور کے حامل، مبہم و منتشر خیالات، اقبال اور جناح کے نظریات سے کہیں زیادہ قدیم ہیں۔ جمال الدین افغانی، جنہیں پہلی بار وسط ایشیائی اور شمال مغربی ہندوستانی ریاست کے تصور کے لیے ۱۸۸۰ء کے عشرے سے، قابل تعریف قرار دیا جاتا ہے اور اقبال، جنہوں نے ۱۹۳۰ء میں اس کے متعلق ایک سیاسی فلسفہ کی تشکیل کی، علاقائی علیحدگی کا غیر واضح احساس عام طور پر ہندوستانی مسلمانوں کے ذہنوں میں شکل پذیر ہو رہا تھا۔ ۱۹۲۴ء میں حکومت ہند کی قائم کردہ "شمال مغربی سرحدی انکوائری کمیٹی" کے سامنے سردار محمد گل خاں نے، جو ایک غیر معروف قبائلی سردار تھے، اپنی شہادت کے دوران مسلمانوں کے لیے ایک وطن کے قیام کی خواہش کا اظہار کیا جو مغربی سرحد سے وادی جہلم تک وسیع ہو۔ ۱۹۲۸ء میں ہندوستانی مجموعی سیاست کے اندر ہتے ہوئے ایک علیحدہ مسلم ریاست کے قیام کی تجویز ہوئی کیٹی کے سامنے بغرض طور و مال رکھی گئی، جسے شری نو اس شاستری اور دوسرے قدامت پرست ہندو قائدین کی مخالفت کی بناء پر مسترد کر دیا گیا کیونکہ یہ لوگ اسے مرکزی ہندوستانی حکومت کے مضبوط و با اثر ہونے کی راہ میں قومی خطرہ خیال کرتے تھے۔ مسلمانوں کے علاقائی علیحدگی پسندی

کے روز ان سب کے جذبہ کا احساس سیاسی طور پر مولانا محمد علی جوہر کو بہت تماہ پہنچا۔
 ۱۹۳۰ء کی راؤنڈ ٹیبل کانفرنس کے موقع پر اس مطالبہ پر ڈسٹ گئے۔ انہوں نے
 مسلم اکثریت کے صوبوں۔۔۔ پنجاب، اہم نکال میں غیر مسلموں کی نشستوں کے تعین کے
 اصول کی مخالفت کی اور ان صوبوں میں مسلمانوں کی حکومت و اقتدار کو مؤثر رکھنے
 کے لیے انہوں نے یہ تجویز پیش کی کہ ان صوبوں کو کامل اختیارات دیے جائیں۔
 ”ہندوستان کو وہ سب کچھ ملے والا ہے جو اس سے پہلے اسے کبھی نہیں
 ملا۔۔۔ اکثریت کی حکومت شدہ ناقابل برداشت ہوگی۔۔۔ اگر مسلمان ہر جگہ اقلیت
 میں رہتے تو بے اُن کے لیے اُمید کی کوئی کرن نظر نہیں آسکتی لیکن خوش قسمتی سے
 بعض صوبوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہے۔۔۔ اور یہ امر ہمارے تحفظ کا ضامن ہے۔“
 اقبال کے جداگانہ ریاست کے نظریہ کی تشکیل کے بعد کیمبرج کے چند طلبہ نے،
 جن میں سب سے زیادہ نمایاں چوہدری رحمت علی تھے، نئی ریاست کے لیے ایک
 نام وضع کیا، جو بہت مقبول ہوا۔ ”پاکستان“ کا نام شمال مغربی علاقوں کے مسلم اکثریت
 کے صوبوں پنجاب، افغانیہ (شمال مغربی سرحدی صوبہ کشمیر، سندھ اور بلوچستان کا مختصر
 مجموعی نام تھا۔ عام ذہن میں اس سے ایک پاک سرزمین کا تصور پیدا ہوتا تھا،
 یہ الفاظ دیگر بقیہ برصغیر پاک و ہند پر بات بلاشبک و شبہہ کہی جاسکتی ہے کہ تحریک
 پاکستان میں کیمبرج کے گروہ کا حصہ صرف تجویز نام تک محدود رہا اور اس نکتہ کی
 وضاحت جناح نے ۱۹۴۰ء میں گاندھی کے سامنے بھی یہی کی تھی کہ اس نام سے
 انوی معنی (پاکوں کی سرزمین) مراد نہیں ہے بلکہ اس کا استعمال اس لیے عام ہو
 گیا کہ مسلم لیگ کے ۱۹۴۰ء کے لاہور کے اجلاس میں ایک علیحدہ مسلم ریاست
 کی تخلیق کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ کیمبرج کی تحریک نے ہندوستان کے ساتھ دفاق
 کے امکان کی دفعہ کی شمولیت پر، اقبال پر تنقید کی تھی کہ اپنے دوسرے مطالبات
 میں کیمبرج تحریک ابہام پسند سیاسی بے مرکزیت کا مرقع تھی جن نے حقیقی تحریک
 پاکستان کو بڑی حد تک الجھن اور پریشانی میں مبتلا کر دیا۔ کیمبرج تحریک نے نہ تصورات

کی مذمت کی اور اس بات پر زور دیا کہ مسلم اقلیت کو اور بھی ریاستیں حاصل ہونی چاہئیں۔
 نہ صرف مسلم اکثریتی علاقوں میں، جہاں خود اختیاری کا اصول کا رشتہ ہے بلکہ ان ہندو
 اکثریت کے علاقوں میں بھی جن کے حکمران مسلمان ہیں اور ایسے محصور مقامات
 میں بھی جیسے کہ اجمیر جو مسلم فتنہ کے لیے مقدس ہے۔ یہ "انفرادی مسلم اقوام"
 برصغیر کے اندر پاک کلمن و ملتحدت نیشنز کے تحت متحد کر دی جائیں اور ہندوستان
 کو دینیہ (دین کی سرزمین) میں تبدیل کر دیا جائے اور بالآخر غیر متحین میں اسلامی
 پاکیشیا سے ملحق کر دیا جائے۔ چودھری رحمت علی اور ان کے رفقاء نے کار کا
 عبور مسلمان یا مسلم ہندوستان کی سیاسی زندگی سے کوئی رابطہ نہیں تھا۔ ان کے خیالات
 نے مسلم سیاسی قیادت کو سخت پریشانی میں مبتلا کیے رکھا اور ۱۹۲۳ء اور ۱۹۴۷ء کے
 درمیان ہندو پولیس کی زہر آلود تنقید کا ہدف بنی رہی۔

۱۹۴۷ء میں انڈین نیشنل کانگریس نے انتخابات میں زبردست کامیابی کے
 بعد ہندو اکثریت کے کم و بیش تمام صوبوں میں حکومتیں قائم کیں۔ مسلم اکثریت کے
 صوبوں میں مسلم لیگ کو خاطر خواہ کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ کانگریس نے مسلم لیگ کے
 ساتھ مل کر حکومت بنانے سے انکار کر دیا، حالانکہ دورانِ انقلاب دونوں ٹیموں نے
 مل کر کام کیا تھا۔ لیگ نے اسے نقصان عہد سے تعبیر کیا۔ کانگریس ایک جماعتی حکومت
 کے حق میں تھی۔ اس کا کہنا یہ تھا کہ صرف غافل کانگریس حکومت ہی برطانوی حکومت
 کے گورنر کے سامنے سماجی اور سیاسی اصلاحات کی تجاویز پیش کر سکتی ہے۔ اعلانِ برلن آف
 کر سکتی ہے۔ ۱۹۴۷ء سے ۱۹۴۹ء کے دورِ حکومت میں کانگریس حکومتوں نے خصوصاً
 صوبہ ہائے متوسط میں ایسی مذہبی، ثقافتی اور اقتصادی حکمت عملیاں تجویز و اختیار کیں
 جنہیں مسلمانوں نے اپنی مذہبی اور ثقافتی وحدت کی بقا کے لیے خطرناک اور مضرب خیال
 کیا۔ اس چیلنج کے جواب میں مسلم لیگ، کانگریس کے بالمقابل، ایک زبردست
 اور سب سے زیادہ مضبوط جماعت کی صورت میں ابھری اور دو ہی سال کے اندر اندر
 مسلم اشرافیہ کی کم و بیش واحد نمائندہ جماعت بن گئی اور مسلم عوام کی اسے پوری پوری

حمایت حاصل ہو گئی ہے

ہندو کی صوبائی مسلم لیگ نے اکتوبر ۱۹۳۸ء میں کراچی کے اجلاس میں ہندوستان کو ایک ملک کے بجائے برصغیر کے تمام سے موسوم کیا اور مسلمانوں کے لیے جداگانہ سیاسی خود مختاری کی تجویز پر زور دیا۔ اور ایک ایسے دستور کی تیاری پر زور دیا جس کے تحت مسلمان پوری آزادی حاصل کر سکیں۔ مختلف مسلمان زعماء نے ہندوستانی وفاق کے اندر مسلمانوں کی خود مختاری اور آزاد مسلم ریاستوں کے متعلق متجاویز پیش کیں۔ ان میں ڈاکٹر اے لطیف بھی شامل تھے جنہوں نے یہ تجویز پیش کی کہ ہندوستانی وفاق گیارہ ہندو اور چار مسلم ثقافتی حلقوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ سید ظفر احسن اور افضل حسین قادیانے تین مسلم ریاستوں کے بنانے کی تجویز پیش کی یعنی شمال مغربی ریاست، بنگال اور ریاست حیدرآباد۔ شاہ نواز خاں ممدوٹ سے ہندوستان کو پانچ منطقوں میں منقسم کرنے کی تجویز پیش کی۔ سر عبد اللہ ہارون نے شمال مغربی علاقوں اور کشمیر کے متحدہ وفاق کی تجویز پیش کی۔ لیکن بنگال اور حیدرآباد کے مسئلہ کے متعلق بالکل ناموشی اختیار کی اور سر سکندر حیات خان نے دوبندشی وفاق کا خیال پیش کیا جس میں سات منطقے بنائے گئے۔ سفارش کی گئی تھی۔ یہ دراصل گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء کی ترمیم شدہ شکل تھی۔ یہ تمام تجاویز یا تو مسلمانوں کے مبالغہ آمیز و عادی کی آئینہ دار تھیں یا پھر مسلمانوں کی جداگانہ ریاست اور مکمل آزادی کی اسنگوں کو آسودہ کرنے سے قاصر رہیں۔

۲۹ مارچ ۱۹۴۰ء کو مسلم لیگ نے اپنے سالانہ اجلاس کے موقع پر لاہور میں یہ تجویز منظور کی کہ جغرافیائی تسلسل کی اکائیوں کو علاقوں کی شکل دی جائے جو اس طرح سے بنائے جائیں کہ ضروری علاقائی ترمیم کے بعد جن خطوں میں مسلمان عددی اکثریت میں ہوں، مثلاً ہندوستان کے شمال مغربی اور مشرقی حلقے، جنہیں ملاکر "آزاد ریاستیں" تشکیل دی جائیں جس میں شامل وحدتیں خود مختار اور آزاد ہوں گی۔

ایک سے زیادہ ریاستوں کی طرف اشارہ کرنے کے باوجود مسلم لیگ کے قائدین نے یہ بات واضح کر دی کہ یہ قرار واقعی الحقیقت ایک ہی مسلم ریاست

کی تخلیق کی تجویز ہے جس میں شمال مغربی اور مشرقی (بنگال) کے مسلم اکثریت کے
منطقے شامل ہوں گے۔

حیث انگیز بات یہ ہے کہ پاکستان کا تصور کتنی تیزی سے ممتاز اکابر کے
ذہنوں میں واحد عمل کی صورت اختیار کر گیا۔ اُس نے مسلم سیاست اور اس کے
بعد برطانیہ اور انڈین نیشنل کانگریس اور مسلم لیگ کے مابین تمام مذاکرات
اور گفت و شنید پر گہرا اور دور رس اثر ڈالا۔ اچھوت اقوام کے راہ نمائی مارا عبید کر
جنہیں بعد میں آزاد ہندوستان کے دستور کا خاکہ بنانے کا کام سپرد کیا گیا، پہلے
غیر مسلم دانشور تھے جنہوں نے مسلمانوں کے مطالبہ پاکستان کی نہایت شاندار
تحلیل کی اور ان نتائج پر پہنچے جو مسلمانوں کے تو خلافت تھے مگر پاکستان کے حق میں
تھے۔ مارچ ۱۹۴۲ء میں حبیب جا پانی فوجیں، برما پر قابض ہو کر، ہندوستان کی مشرقی
سرحد پر وباؤ ڈال رہی تھیں برطانیہ کی وزارت جنگ نے سر اسٹیفورڈ کریکس
کو ان تجاویز کے ساتھ ہندوستان بھیجا کہ اگر ملک کی بڑی سیاسی جماعتیں جنگ کی کوششوں
میں مکمل حمایت کریں تو ہندوستان کی آزادی کے عمل کو تیز کر دیا جائے گا۔ کریکس کی
تجاویز میں پاکستان کے مطالبہ میں خود مختاری کے اصول کو تسلیم کر لیا گیا اور یہ بھی
منظور کر لیا گیا کہ:

”برطانوی ہندوستان کے کسی صوبہ کو جو نئے دستور

کو ماننے کے لیے تیار نہ ہو، اس کو حق حاصل ہے کہ وہ موجودہ آئینی موقوفات

پر قائم رہے اور اگر وہ بعد میں الحاق پر آمادگی ظاہر کرے تو اس کی گنجائش

بھی رکھی جا رہی ہے۔ ایسے صوبوں کے ساتھ جو الحاق کے لیے تیار

نہیں اگر وہ چاہیں گے تو ہر میسج کی حکومت نیا دستور تشکیل دینے

پر تیار ہوگی اور انہیں مذہب و نسل کی طرح کامی مساوی درجہ حاصل ہوگا جو مذہب

ذیل طریقہ کار سے، مطابقت کے ذریعے حاصل کیا جائے گا۔

اگرچہ کانگریس نے کریکس تجاویز کو مسترد کر دیا تھا کیونکہ اس میں دیگر وجوہ کے

ملاوہ پاکستان کے اصول کو تسلیم کیا گیا تھا۔ مسلم لیگ نے اسے اس بنا پر مسترد کر دیا کہ مجید گاندھ مسلم وطن کا جو وعدہ کیا گیا ہے وہ واضح اور براہ راست نہیں ہے۔ ایک مہینے کے اندر ہی انڈین نیشنل کانگریس کے ایک وسیع المنظر اور قدامت پسند رہنمائی والے گوال اپاریہ نے کانگریس کی مجلسِ عامہ سے یہ سفارش کی کہ مسلمانوں کے ایک علیحدہ ریاست کے مطالبہ کے ساتھ کچھ رعایت برتنا چاہیے بشرطیکہ وہ ہندوستانی وفاق کے اندر شامل رہنے پر آمادہ ہو۔ یہ تجویز غالب اکثریت نے مسترد کر دی اور ایک متبادل قرارداد منظور کی گئی جس میں خود مختاری کے اصول کو اس بنیاد پر تسلیم کیا گیا کہ کانگریس کسی بھی مقامی دوست کے باشندوں کو اس بات پر مجبور نہیں کرے گی کہ وہ انڈین یونین میں اپنی مسئلہ اور اعلان کردہ خواہش کے خلاف شامل رہیں لیکن اس اصول کو تسلیم کرتے ہوئے مجلسِ عامہ یہ محسوس کرتی ہے کہ ایسے حالات پید کیے جائیں جو مشترک و متساوی قومی زندگی کو ترقی دینے میں معاون ہوں۔

راج گوال اپاریہ کے اس مرتبہ فتح نے کانگریس اور لیگ کی عارضی مدت کے لیے عبوری حکومت قائم کرنے کا موقع فراہم کیا جس کا مقصد آزادی کا مل حاصل کرنا اور جنگ کے بعد ایک کمیشن کا تقرر تھا جو ہندو اور مسلمان منطقوں کے حدود تعین کرنے اور بعد میں بائٹ رائے دہندگی کی بنیاد پر تمام باشندوں سے علیحدگی کے مسئلہ پر استصواب رائے کر لے) اور علیحدہ ہونے والی مسلم ریاست کی آزادی کے مسئلہ کا حل پیش کرے جس میں قلع، تجارت اور مواصلات کے شعبوں کو آزاد وفاق (Confederal) انداز میں ہندوستان سے منسلک رکھنے کی شقیں شامل ہوں۔ ستمبر ۱۹۴۷ء میں سین فارمولا جناح اور گاندھی کے مابین مذاکرات کی بنیاد بنا جو نا کامیاب رہے۔

جنگ کے اختتام پر مارچ ۱۹۴۷ء میں برٹش کابینٹ مشن ہندوستان آیا اور اس نے دو منطقائی وفاق کی تجویز پیش کی۔ منطقہ اول میں ہندو اکثریت کے اکثر صوبے شامل تھے جو وسطی حصہ اور برصغیر کے زیادہ حصہ پر پھیلے ہوئے تھے منطقہ دوم

میں شمال مغربی صوبے شامل تھے جن میں مسلمانوں کی قابل ذکر اکثریت تھی۔ منطقہ سوم بنگال اور آسام پر مشتمل تھا جس میں مسلم اکثریت برائے نام تھی۔ یہ انوکھی تجویز برصغیر میں کانگریس کی ایک وحدت کا درجہ دینے کے لیے اختراع کی گئی جس کی وہ علمبردار تھی۔ اس میں مسلمانوں کو مکمل طور پر آزاد تو نہیں، البتہ خود مختار پاکستان کی نوید دی گئی تھی اور ساتھ ساتھ مرکز میں خصوصی نمائندگی کی گنجائش بھی رکھی گئی تھی۔ کانگریس نے مقبوضی سی پٹی پیش کئے بعد اسے منظور کر لیا اور مسلم لیگ نے بھی اسے قبول کر لیا لیکن چند ہی دنوں کے بعد جواہر لال نہرو نے ایک بیان جاری کیا جس میں اس بات پر زور دیا کہ آزادی حاصل کرنے کے بعد اس نقشے میں ترمیم کا حق انہیں حاصل ہوگا۔ مسلم لیگ کے لیے یہ بیان کیبنٹ مشن کے مجوزہ حل کی بنیاد ہی پر ضرب لگانے کے مترادف تھا۔ نہرو نے جو اقدام کیا تھا وہ اسی قسم کے خطرات کا حامل تھا جس نے قبرص کے مسئلہ کی بھی اسی طرح شکست دے دی۔ کانگریس کی قیادت اعلیٰ کو آسام کانگریس کے رہنماؤں سے بھی ہمدردی تھی جن کا مطالبہ یہ تھا کہ ان کے صوبے کو ہندوؤں کے اکثریت کے منطقہ اول میں شامل کیا جائے۔ مسلم لیگ نے اس تجویز کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اس رد و بدل کے سلسلہ میں کانگریسی لیڈروں کی جوڑ توڑ اور ریشہ دوانیوں کے باعث کانگریس ایک متحدہ ہندوستان قائم رکھنے کا موقع کھو بیٹھی۔

۳ جون ۱۹۴۷ء کو کانگریس اور مسلم لیگ نے لارڈ ماؤنٹ بیٹن کی ہندوستان کو دو مختار گل آزاد مملکتوں — ہندوستان اور پاکستان میں تقسیم کرنے کی تجویز مان لی۔

حواشی

- ۱۔ ماڈرن ٹرمینڈ ان اسلام (۱۹۴۵ء) ص ۶۱
- ۲۔ مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس (۱۹۳۰ء) الذکاہاد کے موقع پر خطبہ صدارت (فلیس ص ۲۳۹)
- ۳۔ جغرافیائی حدود و مسلمان، مضامین (۱۹۴۳ء) ص ۱۸۰-۱۹۶
- ۴۔ مکتوب بنام آء اسے نکسن، (اردو ترجمہ درمکاتیب) (۱۹۴۴ء) ص ۴۱، دیکھیے اسرار، ص ۶۶-۶۷ (نکسن، ۱۱۶-۱۲۰)
- ۵۔ رموز، ص ۱۱۹-۱۲۸ (آربری، ص ۲۱-۲۸، ۵۶-۵۹)
- ۶۔ ایضاً، ۱-۴، ۱۰۸-۱۱ (آربری ۱۱-۱۲)، ارتخان، ص ۱۴۸، دلی اللہ جنت (۱۱)، ۱۸۰
- ۷۔ پیام، ص ۲۳۶-۲۳۸، ارتخان، ص ۱۴۸-۱۵۲، مغرب، ۱۳۸۰-۱۳۹
- ۸۔ پس چہ باید کرد، ۱۹۰-۲۲، جادید نامہ ص ۶۹
- ۹۔ ایضاً، ص ۴۴-۸۳
- ۱۰۔ ریکنٹرکشن، ص ۱۵۱
- ۱۱۔ جدوجہد آزادی، ص ۱۲-۱۵

۱۲۔ قزم کیسے (پیرس ۱۸۸۲ء) ص ۱۵ (Quest-ee-qu'ane nation)

۱۳۔ ایضاً، ص ۱۹-۲۰، ۲۲-۲۵

۱۴۔ ایضاً، ص ۲۶-۲۷

۱۵۔ ایضاً، ص ۲۹؛ مقبیس و مترجمہ اقبال، صدارتی خطبہ (جدوجہد، ص ۱۵)

۱۶۔ ایضاً، جدوجہد، ص ۱۵-۱۶

۱۷۔ ایضاً، ص ۱۶-۱۷

۱۸۔ ایضاً، ص ۱۸، ۲۷

۱۹۔ ایضاً، اشاعت ثانیہ، ص ۳۳-۳۶

۲۰۔ ایضاً، ص ۲۱

۲۱۔ سروپتی نائیڈھ و مقدمہ محمد علی جناح: وحدت کے پیامبر (مداس) برقیہ و جناح: خدای پکتان

Creator of Pakistan لندن (۱۹۵۴ء) ص ۵۷-۵۸

۲۲۔ ایکسویس انڈین نیشنل کانگریس کی رپورٹ ۱۹۱۶ء، ص ۷۷-۸۱ (فلیس ص ۱۷۱-۱۷۳)

۲۳۔ جواہر لال نہرو: خود نوشتہ سوانح عمری (لندن ۱۹۵۸ء) ص ۶۷-۶۸

۲۴۔ آل پارٹیز کانفرنس، دستور ہندوستان کے اصول منقبط کرنے کے لیے مقرر کردہ کمیٹی کی

رپورٹ ۱۹۴۸ء (فلیس ص ۲۲۸)

۲۵۔ انڈین کونگریس رپورٹ (۱۹۲۹ء) ص ۲۶۳-۲۶۵ (فلیس ص ۲۳۵-۲۳۷)

۲۶۔ ویس، اسٹیٹ آف پاکستان (لندن ۱۹۶۲ء) ص ۲۹

۲۷۔ ایچ پی آر ایٹن رائٹنگز آف سٹرینج: (اشاعت ثانیہ) مرتبہ جیل، لدین احمد (۱۹۵۲ء) (ز) ۱۱۶ تا

۱۱۷

۲۸۔ ایضاً

۲۹۔ صدارتی خطبہ مسلم لیگ کونسل کے اجلاس لاہور ۱۹۴۰ء، ایضاً (ز) ۱۴۵، ص ۱۵۹ تا

۱۶۰ (فلیس ص ۳۵۲-۳۵۳)

۳۰۔ ایضاً، ص ۱۶۱

۳۱۔ تقریباً مسلم لیگ کونسل دہلی کے اجلاس کے موقع پر ۹ نومبر ۱۹۴۲ء (جمیل الدین احمد) مسٹر جناح کی تقریر اور تقریر است (i) ۲۲۵

۳۲۔ ایضاً، ص ۱۶۲ اور ۲۲۲

۳۳۔ ایس۔ ایس۔ پیرزادہ، ایوڈیشن آف پاکستان (دسمبر ۱۹۶۳ء)

۳۴۔ شمال مشرقی سعودی صوبہ کی انکوائری کمیٹی ۱۹۲۳ء رپورٹ ص ۱۲۲ - ۱۲۳

۳۵۔ اقبال، صدارتی خطاب ص ۱۷

۳۶۔ آرکپ لینڈ، ہندوستانی مسئلہ (The Indian Problem) (iii) ص ۳۷، گسٹریٹ (۱۹۴۲ء - ۴۳)

۳۷۔ چودھری رحمت علی "دی ملت آف اسلام اینڈ مینیس آف انڈینزم" (دسمبر ۱۹۴۱ء) (i) ص ۴ اور ۵۴ آرگنیزنگ کمیٹی (۱۹۴۳ء)

۳۸۔ پی سی جوشی کی کتاب (They Must Meet Again) دسے مسٹرمیٹ آگین (بمبئی، ۱۹۳۵ء) ص ۱۱۹ جناح تقریر و تقریر است (i) ص ۵۰۹

۳۹۔ کوپ لینڈ (ii) ص ۱۹۹ -

۴۰۔ چودھری رحمت علی "دی ملت آف انڈیا" (دسمبر ۱۹۴۲ء) ص ۱ - ۱۸

۴۱۔ جمیل الدین احمد، مسٹر جناح کی تقریر اور تقریر است (i) ۱۷۱؛ دیکھیے کمیٹی مقرر کردہ آل انڈیا مسلم لیگ، کانگریسی صوبوں میں مسلمانوں کی شکایات دریافت کرنے کے غرض سے

رپورٹ (پیر پور رپورٹ) (دہلی ۱۹۳۸ء)، آل انڈیا مسلم لیگ کی مقرر کردہ کمیٹی (دہلی) اسکیم کی جانچ پڑتال کے لیے رپورٹ (کمال یار جنگ کمیٹی رپورٹ) (دہلی ۱۹۴۲ء)

۴۲۔ آل انڈیا مسلم لیگ کی قراردادیں، اکتوبر ۱۹۳۷ء سے لے کر دسمبر ۱۹۳۸ء تک، ضمیمہ

ص ۶۵ - ۶۸، آئی ایچ قریشی، دی اسٹرنگل فار پاکستان (۱۹۶۵ء)، ص ۱۲۹

۴۳۔ ایس۔ ایس۔ لطیف "دی بھیرل فیوچر آف انڈیا" (بمبئی ۱۹۳۸ء) اور اے نیڈیشن

آف بھیرل زونس فار انڈیا (سکندر آباد ۱۹۳۸ء)، سر عبداللہ ہارون کا پیش نظر، لطیف

کی کتاب "مسلم پالم ان انڈیا" (بمبئی ۱۹۳۹ء)، سکندر حیات خان، آڈٹ وٹنس آف

اسے اسکیم آف انڈین فیڈیشن (۱۹۴۹ء)

۳۳۔ قراردادیں، آل انڈیا مسلم لیگ دسمبر ۱۹۳۸ء — مارچ ۱۹۴۰ء، ص ۴۷ — ۴۸

۳۵۔ خالد بن سید و پاکستان: فارمیٹونیز (تشکیل کا وعدہ) کراچی (۱۹۶۰ء) ص ۱۲۳ — ۱۲۶

۳۶۔ قلیس، صفحہ ۳۷۲

۳۷۔ ایضاً، ص ۳۷۲

۳۸۔ متن ایضاً، ص ۳۵۶ — ۳۶۰

۳۹۔ آزاد، انڈیا ونس سیریز، ص ۱۵۵

ابوالکلام آزاد: تفسیری انتخابیت

ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸ء - ۱۹۵۸ء) اقبال کی مذہبی فکر کے کچھ زخوں کی ترمیم کرتے ہیں لیکن بعض دوسرے پہلوؤں سے مثلاً تفسیر قرآن یا خدا اور انسان کے مابین تعلق کی تفہیم کا انداز اقبال سے بالکل مختلف ہے۔ اقبال جدید لیاقت منہاجیات سے لیس ہو کر قرآن کی تفہیم کی کوشش کرتے ہیں اور ان کا انداز ماہرہ الطبیعیات فکر کا ہوتا ہے۔ آزاد وحی الہی کے ذریعے منکشف شدہ کلام سے آغاز کرتے ہیں اور مکتوبات عالم کی تشریح اور ان کے طبعی اور اخلاقی قوانین تک پہنچتے ہیں، جو انسانیت کو باہم پیوست کرتے ہیں۔ قانون شریعت کے معاملہ میں آزاد اصل سرچشمہ یعنی قرآن پر نگاہی انحصار کرتے ہیں اور حدیث صرف اس وقت نقل کرتے ہیں جب انہیں اپنے تشریحی استدلال کو زیادہ مضبوط اور قوی بنانا مقصود ہوتا ہے: جب کہ اقبال چاروں منابع سے کام لیتے ہیں اور خاص طور پر آخری دو یعنی اجتہاد اور جماع سے جنہیں وہ الہام و حدیث کے مقابلہ میں انسان کے ہاتھ میں، ارتقاء قانون کے بہت سے اہم آلے سمجھتے ہیں۔ اقبال کی تشریحات

میں اجتہاد اور اجماع دونوں پر، بیسویں صدی کی چھاپ پڑی ہوئی ہے۔ اس کے برعکس
 آزاد اجتہاد کے قانونی تصور کی جگہ تاسیس، راسخ و انضمام کرنا، کو دیتے ہیں اور اس
 کی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ جدید زمانے میں جس شے کی ضرورت ہے وہ آزاد یا نیا
 قانونی نظریہ نہیں ہے بلکہ اسلام کی بنیادی سچائیوں کو، جو اپنی پوشیدہ صلاحیتوں کی تکمیل
 کو آشکارا کرنے کی اہل ہیں، استوار و انضمام کرنے کی ضرورت ہے۔ علماء کا اجماع بہت
 سے مذہبی اور سیاسی نکات پر آزاد سے متفق تھا لیکن عوام کے اجماع کا تصور جدید،
 جسے اقبال نے مقبول بنایا جس کے لیے آزاد کلاسیکی اصطلاح سواد اعظم استعمال کرتے
 ہیں، آزاد اس جانب سے غیر مصالمانہ ہے اعتنائی برتتے ہیں۔

اقبال کے برعکس آزاد کی ذہنی تربیت و تعلیم بنیادی طور پر روایتی تھی۔ ۱۹۰۵ء
 میں جب ان کاشیل کا ساتھ ہوا تو شبلی اس وقت تک علی گڑھ تحریک کی اطلاع شہری
 (لاٹرم) اور انتہا پسند جدیدیت سے برگشتہ ہو کر بغاوت کر چکے تھے۔ اس
 لیے علی گڑھ کی مخالفت اور اس کے ضمن میں جو کچھ المصاعف تھا اس نے آزاد کی
 ذہنی سرگرمی کے لیے سخت زقند کا کام کیا۔ اس مخالفت نے مختلف سمتوں میں جلوہ گری
 کی۔ بنیادی طور پر اس نے انتہائی نظریاتی جدید پسندی کے بجائے ایک روشن خیال
 اساسیت کو جگہ دینے کی کوشش کی۔

آزاد نے اپنی تعلیم ۱۹۰۴ء اور ۱۹۰۹ء کے درمیان عرب ممالک مصر، شام،
 عراق اور حجاز میں مکمل کی۔ اس تعلیم نے ان کی دینی اور سیاسی فکر میں روایاتی اور اساسیاتی
 رجحانات کو نچتے کر دیا۔ انہی برسوں کے دوران جمال الدین الافغانی اور شیخ محمد عبدہ
 کے شاگردوں سے ان کے روابط قائم ہوئے۔ ۱۹۱۲ء اور ۱۹۳۰ء کے درمیان عرصہ
 میں آزاد نے دفعہ وقف سے دو ہفتہ وار اخبار "الامال" اور "السبلاغ" مرتب و شائع
 کیے۔ ان رسالوں میں ان کا انداز بحث و نہایت درجہ عربی زدہ ہے لیکن ساتھ ہی نہایت
 زور دار پراز جذبات پر شکوہ اور مرقع ہے جس میں فارسی اور اردو اشعار جا بجا استعمال
 کیے گئے ہیں۔ آزاد نے اسی اسلوب میں مذہبی اور سیاسی موضوعات پر غامض فرسائی

کی ہے۔ ان کے یہ دونوں رسائل ایک طرح سے بیسویں صدی کی آزاد خیال اساسیت کی صورت میں سید احمد خاں کے انیسویں صدی کے رسالہ تہذیب الاخلاق کا جواب تھے۔ بجائے حیرناہمانہ عقیدت پسندی کے آزادانہ انسانیت کی پیش کش کی اور محض نظریاتی مباحث کے بجائے روایت پسندی اور جدیدیت کا امتزاج پیش کیا اور یہ آخری عنصر بلاشبہ سید احمد خاں ہی کے اثر کا منظر ہے، جن سے انہوں نے شدت سے اختلاف کیا تھا۔ وہ سید احمد خاں کی طرح تقلید کے منکر ہیں اور تمام بنیادی مسائل کا حل مثلاً تو انہیں فطرت، انسان کا خدا اور انسان سے رشتہ اصول زندگی، اخلاقیات کی اقدار و سیاسی اخلاق کے معیار سب قرآن کے اندر تلاش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مطالعہ قرآن میں انہوں نے بیشتر قدیم مسلم مفکرین کا ابطال کیا ہے۔ موجب مفسرین نے دیکھا کہ وہ قرآنی تفکر کی بنیادوں کو نہیں چھو سکتے تو اسے انہوں نے اپنی ذہنی سطح پر اتارنے کی کوشش کی تھی۔ آزاد و اجازت قرآن کے کلاسیکی نظریہ کے بھی منکر ہیں اور اس کے انداز بیان و استدلال کو لامحالہ فطری اور مٹائی کے خدا خاں کے عین مطابق سمجھتے ہیں۔ وہ ایسا ہی نازل ہوا اور ایسا ہی پھیلے علی اللہ علیہ وسلم کے ہم معروں نے اس کو سمجھا، لیکن اسلامی سلطنت کی توسیع اور اسلام میں بازنطینی اور ساسانی ثقافتی اور مذہبی روایات کے داخل ہو جانے سے تفسیر و تامل کی سائنس میں خارجی عناصر اور توحیدی منہاجیات راہ پا گئے۔ اصطلاحیات، یونانی تصورات اور فلاحی فلاحی قسطنطنیہ قرآن کی تفسیر میں استعمال کیے جانے لگے جس سے اس خیال کو اولیت حاصل ہو گئی کہ قرآن کو علم سائنس کی ہر نئی دریافت کی تائید و توثیق کرنا چاہیے۔ قرآن کو اس کے اپنے باطن کے حوالے سے کما حقہ مطالعہ کرنا چاہیے نہ کہ کسی بیرونی دباؤ کے تحت، اسے اپنی خود کفیل فہم کے مطابق پڑھا جائے نہ کہ تادیلات و توثیقات یا مسترد کرنے یا بیرونی دباؤ، مہرکات اور معیار کے زیر اثر۔ قرآن کے خاص الہامی مقاصد چار ہیں۔ صفت الہی کو ثابت کرنا، پس منظر میں پیش کرنا اس کا مقصد ہے۔ وہ کاغذات، فطرت اور علیت زندگی کے

اصول پر زور دیتا ہے۔ وہ حیات بعد الممات کے اخلاق اور نہایت اہم و قومی اصول پر ایمان رکھتا ہے اور آخر میں اچھی زندگی گزارنے کے قواعد و رموز بتائیں کرتا ہے۔ وہ وحی انسان کو موثر طریقہ سے کوئی انوکھی یا زالی شے نہیں پہنچاتی ہے۔ وہ اس کی ذات میں پوشیدہ آئندہ ازل کی، علم اور یقین کی بنیاد پر، ترجمانی کرتی ہے۔ انسان کا المیہ یہ ہے کہ وہ تخلیق کردہ مظاہر میں خود کو کھودینے کی جانب تو مائل رہتا ہے اور ان کے پس منظر میں ان کے خلاق اعظم کی تلاش نہیں کرتا کیونکہ خدا نے اپنے تخلیق حسن پر دلفریب نقاب ڈال رکھے ہیں۔

وحی میں خدا اور انسان کے درمیان جو ربط موجود ہے اس میں تین صفات الہیہ تمام کائنات اور انسانیت کی جانب شعاع افگنی کرتی ہیں۔ یہ صفات ربوبیت، رحمت اور عدالت ہیں۔ ربوبیت، لمحہ بہ لمحہ اور درجہ بہ درجہ، نازک یا متعاطی عمل رسانی ہے جس کی ہر کسی کو اپنی مکمل اسکال نشوونما کے لیے ضرورت پڑتی ہے اور جو ایک مجوزہ منصوبہ، فرمان اور قانون کے تحت کارفرما ہوتا ہے۔ ہر جاندار کے زندہ رہنے اور گزر بسر کے لیے جس شے کی ضرورت ہوتی ہے وہ اس کو وقت مقررہ اور مناسب مقدار میں دیتا کر دی جاتی ہے تاکہ وجود کی پوری مشین، اطمینان و روانی سے کام کرتی رہے۔ اس طرح ربوبیت ضروریات کو پورا کرتی ہے جسے سید احمد خان "قوانین فطرت" کہتے ہیں یا مذہبی اصطلاح میں "عادات الہی" سے موسوم ہیں۔ ربوبیت ایک واحد اصول یکیت ہے تو اذن سے کام لیتی ہے جو کائنات کے تمام مظاہر کی نشوونما میں مدد کرتا ہے۔ اس کے دو درجہ ہیں۔ ایک داخل اور ایک خارجی۔ اول الذکر تعلق خاص طور پر انسان سے ہے۔ تخلیق کی خدائی فاعلیت اپنا انکشاف خود کرتی ہے۔ "تخلیق" مخلوق شے کو ایک مناسب "تسویہ" یا قالب عطا کرتی ہے جو ایک خاص "تقدیر" (راہ عمل) کو اغویں کر دیا جاتا ہے اور اس راہ عمل میں اسے "ہدایت" (راہ نمائی) دی جاتی ہے۔

تقدیر بجز ایک راہ عمل کی تفویض کے اور کچھ نہیں ہے جو کسی مخلوق یا تخلیق شدہ شے کی داخل اور خارجی صلاحیتوں اور محدودیت۔ اس کی اپنی فطرت، اچک اور نشوونما

کے تقاضوں کے مطابق ہوتی ہے۔ قانون تطابق مخلوق کو اس کے ماحول سے ہم آہنگ کرتا ہے۔ کسی مخلوق میں ماحول سے مطابقت اور نشوونما کی خواہش "ہدایت" سے مزید تحفظ حاصل کرتی ہے جو پیچیدگیوں کے ذریعہ پہنچتی ہے۔ آزاد کے نظریہ ہدایت کا ارتقائی تصور تسلسل اور نتیجہ کے لحاظ سے، اقبال کے روحیاتی Vitalistic ارتقائیت اور ایک حد تک سید احمد خاں کے وی کو قوانین فطرت کہنے سے ہم آہنگ ہے۔ آزاد بھی سید احمد خاں کی پیروی میں ہستہ آن کے فکر و عقل پر متواتر زور دینے کا استرار کرتے ہیں جو تخلیق کی ایکیم کا مطالعہ اور توجیہ کر سکتی ہے اور جس سے دو پوشیدہ اصولوں کا انکشاف ہوتا ہے۔ ابتدا زندگی کا ایک واحد متجانس اصول ہے جو تمام کائنات کو باہم مربوط و پیوست رکھتا ہے۔ ہر شے کسی دوسری شے سے مربوط ہے۔ ہر شے سائنسی مقصد کے لیے تخلیق کے جوہر میں ٹھیک مشق ہے اور کوئی شے غرضوں پیدا نہیں کی گئی ہے۔ دوسرے یہ کہ جو قانون تمام مخلوقات کے باہمی ارتباط اور باہمی انحصار کو متعین کرتا ہے قانون تحلیل ہے۔

اگر عقل، انسان کو اس کے ماحول میں جسمانی طور پر مضبوط کرنے میں معاون ہوتی ہے تو دوسری اس کی اخلاقی اور روحانی زندگی میں بہتر سطح پر پہنچنے میں مشعل راہ کا کام دیتی ہے۔ قرآن ہیات مابعد کی دلیل کی بنیاد حقیقی دنیا میں ربوبیت کے مرنی نظام کائنات کی مماثلت پر رکھتا ہے۔ انسان کی طرح ایک شے جو کرۂ ارض پر احسن التعمیم کی طرح ظاہر ہونے کے لیے بنائی گئی ہے اور جس کی نشوونما کے لیے بڑی ہوشیاری سے انتظامات کیے گئے ہیں تو وہ صرف اس لیے نہیں بنائی گئی ہے کہ کچھ عرصہ کے لیے سطح ارض پر اترے اور ہمیشہ کے لیے معدوم ہو جائے۔

"ربوبیت" سے بالکل مربوط دوسری صفت الہیہ "رحمت" ہے۔ "ربوبیت" من کو تخلیق کے دوران غذا مہیا کرتی ہے اور "رحمت" توازن کے ساتھ اس کی نشوونما کو تکمیل تک پہنچانے میں مدد کرتی ہے۔ یہ تعاون جزو مد و سکون ہے اور پسینے

اور تعمیر و تخریب کے قانون کے تحت قائم رکھا گیا ہے۔ ہاں ہمہ کائنات میں عمل تخریب حسن تعمیر کے تقاضوں کو بروئے کار لانے کی خدمت انجام دیتا ہے۔ معصوم حسن کے دوران فطرت کو اپنے تخلیقی بہاؤ میں بہت سی رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے جن پر وہ تابو پالتی ہے۔ ٹیکمسیل کی تڑپ ہی ہے جو بعض اوقات خود تشنگیات اور آفات پیدا کرتی ہے۔ اگرچہ یہ فی الحقیقت تخریب کے شواہد نہیں ہیں۔ دراصل حیات میں کامل تخریب کہیں بھی نہیں ہوتی۔ جو کچھ وقوع پذیر ہوتا ہے وہ تعمیر کا ثبوت ہے۔ اور تعمیر کا مقصد حسن کی قدر و قیمت تخلیق کرنا اور اسے اجاگر کرنا ہوتا ہے۔ ”حقیقت یہ ہے کہ کائنات کی فطرت حسن سے تعمیر ہوئی ہے جیسا کہ عناصر کی تخلیق کائنات کو ایک ہیئت عطا کرنے کے لیے کی گئی ہے، یہاں تک کہ جگہ، روشنی، ہوا اور حسن و تناسب کے خصائص بھی اس کے اندر اسی لیے سموئے ہوئے ہیں۔“ حسن کی قدر پر زور اسلامی تفسیری ادب کا انوکھا مشاہدہ ہے۔ آزاد نے اس کی بنیاد قرآن پر رکھی ہے۔ ۳۲: ۶، ۷ اور ۳۱: ۴؛ لیکن اس کا معنی قطعی امکان ہے کہ یہ انداز فکر تصوف کے ورثہ اور کلاسیکی یونانی اور جدید مغربی جمالیات کے میاں کی نسیان قبولیت کے امتزاج کا نتیجہ ہو۔ اسلوب کائنات کے مطالعہ میں آزاد کے ہاں جو اعلیٰ اقدار مخفی ہیں ان میں حسن کی قدر، ان کی مذہبی فنکار میں بڑی حد تک لطافت اور ملائمت پیدا کرتی ہے۔

جملہ مخلوقات میں حسن کی قدر جو توازن قائم رکھتی ہے وہ، ارتقائی عمل کو بھی فطری تناسب پر روک دگا کر اور تدریجیت کو اس پر مستولی کر کے قابو میں رکھتی ہے۔ نتیجتاً یہ انسان کی انفرادی، اخلاقی اور سماجی زندگی کو متوازن اور قابو میں رکھنے کا ذریعہ بنتی ہے۔ یہ تدریجیت بھی قانون ہے جو سلسلہ ترک و تحفظ کے ذریعہ عمل ارتقاء کو قابو میں رکھتا ہے۔ جہد ملقا انسان کے لیے ایک حوصلہ افزا چیلنج کا درجہ رکھتا ہے تاکہ وہ زندگی میں زیادہ جوش و انہماک سے کام لے کر کمال حاصل کرے۔

دن اور رات کا فرق، مد و جزر کا عین، نور و ظلمت، حرکت و سکون آفاقی مثال

ہے جو انسان کی جستجوئے تکمیل میں اس کی فعالیت کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔
 یہ شب و روز کا فرق ہی تو ہے جس نے زندگی کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ دن کی
 روشنی انسان کو اپنے مشاغل میں مصروف رہنے میں مدد دیتی ہے اور رات کی ظلمت
 اس کے دل میں آرام کی ضرورت کو اکساتی ہے۔

قانون تشریک متوازی قانونِ مثنیٰ ہے۔ زندگی اپنا مثنیٰ انوائش نسل اور کثرت تولید
 کے ذریعہ پیدا کرتی ہے۔ اکثر ذمی روح انواع کی طرف انسان، مذکر اور مؤنث خلق کیے گئے ہیں۔
 ”یہ انتظام ان کے آپس میں محبت اور سکون و ماعنی کے لیے کیا گیا ہے تاکہ وہ مشترکہ قانون
 سے زندگی کی آزمائشوں کا اعتماد کے ساتھ مقابلہ کر سکیں اور حوالی کارروائی کر سکیں۔

اہستہ رانی و عور میں نسائیت کے خلاف آزاد کے ہاں جو رجحان تھا ہے، مرد و
 عورت کے رشتے کے متعلق یہ روشن نیالی ایک خوشگوار تبدیلی ہے۔ سارے توازن
 تبدیلیست۔ تغیر اور مثنیٰ آفرینی مناسب ہیں اور اس لیے عمل الیہ کی جمالیاتی زوہیت
 کے منظر ہیں جس نے اشیاء کو صحیح تناظر میں رکھنے اور رکھنے کا اصول اپنایا ہے جسے قرآن
 کی زبان میں ”تسویہ“ اور ”اتقان“ سے موسوم کرتے ہیں۔ اس متناسب توازن کے اخلاق متقابل
 کے طور پر حق و باطل کی متضاد قوتیں ہیں۔ یہ دونوں متضاد عناصر کسی حد تک حیات کے
 لازمی اجزاء ہیں۔ بنا بریں بعض حالات میں رحمت کم لگیں باطل کے اعمال صاف کر دیتی
 ہے یا اس سے چشم پوشی اختیار کر لیتی ہے۔ وہ انسان کو سوچنے اور کفارہ ادا کرنے کا موقع
 دیتی ہے اور یہی اکثر تجربہ میں آنے والی حقیقت کی منطقی تشریح ہے کہ بعض اوقات
 باطل کو اس دنیا میں پھیلنے کا موقع مل جاتا ہے اور حیات بعد الممات سے پہلے حق کو
 اس پر فتح نصیب نہیں ہوتی۔ اس قانون تبذیل سے اخلاقیات مسئلہ مواد کے لیے
 راستہ ہوا کرتی ہے؛ جبکہ اس کے برعکس مواد کی تعبیریں اس زندگی میں اخلاقی معیارات
 کے نفاذ کے لیے ہیں۔

خدا نے کریم اور انسان کے مابین جو رشتہ قائم ہے وہ محبت کا رشتہ ہے۔
 یہاں آزاد نے خاص طور پر صوفی مسلک کی پیروی کی ہے؛ اگرچہ اس میں سنی دین اور

ویدانت کی جھلیاں بھی منکشف ہو سکتی ہیں۔ خدا سے محبت اس کی مخلوق سے محبت کر کے ظاہر کی جا سکتی ہے۔ خدا کی محبت کی یہ شہادت ایک جانب آزاد کی انسانیت اور دوسری جانب تو حیدری انتخابیت کے لیے راستہ ہموار کرتی ہے۔ آنا د بہر نوع اس امر پر زور دیتے ہیں کہ قرآن نے جو انسانی محبت کی تعلیم دی ہے وہ فطرت انسانی کے خلاف نہیں ہے۔ وہ انسان کو اپنے دشمنوں سے محبت کرنے پر مجبور نہیں کرتا۔ انجیل کی ہدایات جو اسلامی احکامات کے متضاد ہیں، موقع کی سنگین تاریخی ضروریات کی آئینہ دار ہیں جہاں عیسائیت کے لیے اپنے ابتدائی دور میں بجز اس کے اور کوئی چارہ کار نہیں تھا۔ قرآن، انجیل کی ہدایات کو عقلی رنگ دیتا ہے اور غمخوار و گدگد کرنے کو بہت بڑی نیکی قرار دیتا ہے لیکن جہاں سوال خود مخاطبی کا آجاتا ہے جس سے منہ نہ ٹکھن ہو جائے تو وہ جوابی کارروائی کی اجازت دے دیتا ہے۔ قرآن میں اخلاقی عنصر میں ترمیم پذیر قانون شامل ہے اور عیسائیں بالآخر آزاد رحمت اور قرآن کے مقرر کردہ قانون کے باہمی تعلق کی جانب آجاتے ہیں۔ وحی کو انسان کی تین قسموں سے واسطہ پڑتا ہے۔ وہ لوگ جو اس کو تسلیم کرتے ہیں، جو اسے تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں اور وہ جو شدت سے اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ پہلی قسم کے لیے ایک مسلم قانون بنا دیا گیا ہے۔ دوسری قسم کو پینام پہنچا دیا گیا ہے اور خود و فکر کرنے کے لیے انہیں پوری آزادی دے دی گئی ہے، کیونکہ مذہب میں کوئی زبردستی نہیں ہے (لا اکراہ فی الدین) لیکن تیسرے گروہ کے فکر و عمل کے خلاف شدید کاروائی کا حکم دیا گیا۔ رحمت کے ساتھ عدالت کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔^{۱۵}

آزاد کی تاویل شری تمکینک میں "دین" قانون سے ہم آہنگ ہے جس میں جنت کا انعام اور دوزخ کی سزا کا پہلو انسان کے عمل نیک اور بد پر موجود ہے۔ اجراء مکافات یا عدل انسان کے کردار کا عقلی نتیجہ ہے۔ عدالت زندگی میں توازن قائم رکھنے کے لیے ضروری ہے! لہذا وہ کائنات کے طبعیاتی قوانین سے لے کر انسانی اخلاقیات کے دائرہ تک توازن یا حسن کے عنصر کی توسیع ہے۔^{۱۶}

"مذہب" خواہ جہلی بر، عقلی ہو یا الہامی صفت "ربوبیت" کے ضمن میں آتی ہے

انسانیت کو عقل یا اخلاقی مجبوریہ قوانین عطا کرتی ہے اور عدالت کی تکمیل کرتی ہے۔ انسانوں نے ہر دور میں اپنی تاریخ کے کسی نہ کسی وقت کسی نہ کسی ذریعہ ہدایت حاصل کی ہے۔ نبیوں کے ذریعہ پہنچا ہوا پیغام ماہیت میں اکیس ہی رہا اور یہ امر مذاہب کی بنیادی وحدت پر دلالت کرتا ہے۔ خدا پر ایمان اور ایمان داری کے ساتھ یاسیت صالح بسر کرنا جملہ انسانی مذاہب کا عام اور مشترک مسلک ہے۔ تمام مذاہب کا اولین مقصد انسانی اٹھاو ہے۔

”ہر پیغمبر نے یہی پیغام دیا کہ بنی نوع انسان فی الحقیقت ایک قوم اور ایک نسل ہے، اور ان سب کے لیے سوائے ایک خدا کے اور کوئی خدا نہیں ہے۔ اس لیے انہیں مل کر اس کی عبادت کرنی چاہیے اور ایک نسل کے ارکان کی طرح رہنا چاہیے۔“ تم خواہ کتنے ہی گروہوں میں منقسم ہو جاؤ تم خدا کے حصہ بجزے نہیں کر سکتے۔ اللہ واحد سب کا ایک ہی ہے۔ تمام مذاہب کی تعلیم کی دو نوعیتیں ہیں۔ ایمان اور شریعت (قانون)۔ اول الذکر تمام مذاہب میں مشترک ہے اور آخر الذکر ہر مذہب کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے۔ آؤ آؤ دین اور شرع (فقہ) اسلام میں جو امتیاز قائم کیا ہے وہ دین بحیثیت ایمان علم اور مذہب (فقہ) کے مابین اس انتہا پسندانہ امتیاز کا نقطہ آغاز ہے جسے غلام احمد پرویز نے انہیں کی زندگی میں پیش کیا۔ آزادوں نے وہ رعایائی انداز اختیار کیا جو شاہ ولی اللہ نے ٹھاری صدی میں ہندوستان میں وضاحت سے پیش کیا تھا یعنی یہ کہ تاریخ انسانی کا عمل ارتقائی ہونے کے بجائے غیر ارتقائی ہے۔ نبیوں کے ذریعہ جو بینامات نازل ہوئے انہیں ان کے پیروؤں نے مسخ کر ڈالا۔ بعد کے انبیاء نے جن کا سلسلہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہوا ان ابتدائی بینامات کو از سر نو، اصلیت کے ساتھ، پہنچا دیا۔

ایسا ان کا عنصر جو تمام مذاہب میں مشترک ہے، قریب قریب تمام ادیان میں وحدت اللہ کے تصور میں درک ہے۔ آزادوں نے اپنے علم البشریات کے جزوی سے علم کا مشکوک استعمال قیدی انسان کو موجد ثابت کرنے کے لیے کیا ہے۔ ماقبل تاریخ اور تاریخ کے دور عمل میں تمام معاشرہوں کے ایمان میں ایک رجعت تعمیری رونما ہوئی۔

وہی کے ذریعہ جو نبیوں پر وقتاً فوقتاً نازل ہوتی رہیں انسانیت نے رفتہ رفتہ اپنا کھربا ہوا

مقام حاصل کر لیا اور بشیر الہیت سے ترقی کر کے آہستہ آہستہ توحید پرست ہو گئی اور بالآخر
 حدودِ مہد میں خوف و ہول کے تصور سے نکل کر منزلِ عشق الہی میں قائم ہو گیا۔ دینِ اسلام
 کے عزیز متزلزل پرستار آزاد نے جدید اسلامی ہندوستان میں مذہب کے تقابلی مطالعہ
 کے لیے پہلا قدم اٹھایا اور اپنی مذہبی فلسفوں، بودھ مت، ہندو مت، زرتشتیت،
 یہودیت، عیسائیت اور یونانی اور افلاطونی فکر میں تصورِ الہ کا مطالعہ کیا۔ آزاد خاص طور
 پر ہندو مت کے تقابلی مطالعہ سے دلچسپی رکھتے ہیں اور ان کے اخذ کردہ نتائج میں
 جدید ہندو دھرم کے منکر مدعیوں مثلاً رادھا کرشن کی تحریروں سے دلچسپی نبھاتی ہے
 لیکن داکٹر گپتا ایسے خاص سائنسی ہندو دونوں سے ان کو دلچسپی نہیں ہے اور آخر
 میں ہندو مت کو تعددِ الہ کا توحیدی مذہب قرار دیتے ہیں جو افہام پرستانہ اور مولانہ
 ودنوں مطالبوں کو پورا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔^۱

آزاد کم سے کم ہندو مت اور سامی مذاہب کے مابین ایک عقیدہ معاد میں مماثلت
 کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں یعنی ہندو دیوتاؤں کو سامی فرشتوں کے ہم پلہ قرار دینا۔
 دیوتاؤں کے متعلق آریں تصور یہ ہے کہ یہ منقسم شخصیتیں ہیں جن میں افعال وجود میں لانے کی
 شکتی (توت) ہوتی ہے۔ سامی تصور نے وحدانیت کے تحت اپنے فرشتوں کو بارگاہ
 خداوندی میں شیع یا درخواست گزار کا درجہ دیا ہے۔ تمام دیگر مذاہب کے مقابلہ
 میں، خواہ وہ ہندوئی ہوں یا سامی، الہ کا مادرائی تصورِ اکلیت صرف اسلام میں پایا جاتا
 ہے۔^۲

آزاد کا استدلال یہ ہے کہ ”حقیقت یہ ہے کہ قرآنی تصور سے پہلے انسان کا ذہن
 آتما بند نہیں ہوا تھا کہ تجسیمِ شیعوں کے تقابلی کو دور کر سکے اور براہِ راست صفاتِ الہیہ
 کی تابعداری کو دیکھ سکے۔“ عہدِ نامہ قدیم (توریت) میں کچھ اجزاء مثلاً ۱۲: ۵-۸ موجود ہیں
 جو ابتدائی شعیماقی عقائد کے بچے کچھے اجزاء پیش کرتے ہیں۔ قرآن میں (۱۳۹: ۶) یہی
 مواقعِ الہ کی مادرائیت کو سامنے لانے کے لیے استعمال کیے گئے ہیں مگر چہ اس میں بعض
 مقامات ایسے ہیں جو مشکلات پیدا کرتے ہیں اور جن سے اشعریہ بہک گئے گو خود

اشعری گمراہ نہیں ہوئے۔ آزاد ابن تیمیہ اور ابن قیم کی طرح کلاسیکی دینی اصول تفویض (سپردگی) کو قرآن کی تفسیراتی آیات کے حوالہ سے تسلیم کرتے ہیں اور قول الہی پر یقین بھی کرتے ہیں۔ لیکن اس کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کرتے اور نہ اس کی کوئی توضیح کرتے ہیں۔

قرآن میں اللہ تعالیٰ کی جو صفات بیان ہوئی ہیں وہ سب جمال کی منظر ہیں۔ وہ خود کو اس کا حسنہ سے ظاہر کرتا ہے؛ حتیٰ کہ جب کسی اسم الہی سے قہراً عظمت کا اظہار ہوتا ہے تو وہ بھی دراصل عدل پر زور دینے کے لیے ہوتا ہے جو عملی توازن ہے اور نتیجتاً جمال کا منظر ہے۔

آزاد کی تاویلی انتہا بیت کی تہ میں اترا جائے تو وہ اسلام میں متمرکز اور مضبوطی سے جڑا پکڑا ہے۔ انہوں نے جس مذہبی آفاقیت کی وکالت کی ہے وہ صوفیانہ نمونہ ہے جسے موجودہ دور کی روایت پسندی میں پسند کیا گیا ہے۔ تقابلی مذہب میں ان کا دائرہ سید محمدؑ سے زیادہ وسیع ہے اور ان کا رجحان یہودیت اور عیسائیت کی جانب زیادہ مست ظاہر ہو مباحثہ ہے۔ وہ سرستید کے مقابلے میں ہندوستانی مذاہب، بودھ مت اور ہندو مت سے زیادہ رواداری برتتے ہیں۔ گاندھی سے متاثر ہونے سے بہت پہلے وہ بلاشبہ ہندوستان میں ایک کثیر المذاہب حیات باہمی کے قیام و وجود کی جانب راغب تھے اور غالباً اسی رجحان نے ان کو ۱۹۳۰ء میں ایک متحدہ ہندوستانی قومیت کے متعلق سیاسی نظریات قائم کرنے میں مدد کی۔ انہیں علماء کے اجماع کو اور خاص طور پر علمائے دیوبند کے اجماع کو، اپنے طرز پر ڈھالتے ہیں کوئی دقت نہیں ہوئی لیکن برصغیر کے مسلم عوام اور علماء میں اجماع کا موجودہ مفہوم کچھ اور تھا۔ انہوں نے آزاد کے سیاسی خیالات رد کر دیے، اگرچہ دانشوروں اور زعماء کا ایک طبقہ ان کے مذہبی خیال کا احترام کرتا تھا۔

لیکن مذہبی منکر کے سلسلہ میں انہوں نے گھڑی کی رفتار معکوس کر دی اور علی گڑھ اور اقبال کے کیے دھڑے کے زیادہ حصہ پر پانی پھیر دیا۔ ان کے برعکس مسلم قانون کی اصلاح کے مسئلہ سے آزاد کو کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ وہ حدیث کی صحت اور اسناد سے بے تعلق تھے۔ اجتہاد کے مسئلہ پر وہ متذبذب تھے۔ جدیدیت سے زیادہ

وہ قدامت کی جانب مائل تھے۔ اگرچہ اقبال ایک مثالی مذہبی مسیکن جدید عصری ریاست کے قیام میں گہری دلچسپی رکھتے تھے، انہوں نے انسان کو کارپردازی کے مرکز پر رکھا تھا اور تخلیق اور عمل کی ہمہ فعالیت کا زمین پر خلیفۃ اللہ کی حیثیت سے، حاکم بنادیا تھا۔ آزاد باوجود اپنی انتخابیت اور انسان پسندی کے، اللہ کی مالکیت پر بطور رزاق، محسن، منعم، ہادی اور حسن مطلق زور دیتے ہیں اور اللہ کے تخلیق کردہ انسان کے لیے بہت ہی کم چھوڑتے ہیں بجز اس کے کہ وہ اللہ پر ایمان زیادہ رکھے اور ایک بے معصیت، متوازن، متحمل اخلاقی زندگی گزارے۔

حواشی

۱۔ تذکرہ ہمایوں کبیر (مرتب)، ابو الکلام آزاد، ایک یادگار مجلہ (مئی ۱۹۵۶ء)، ایس ایم اگرام،
مونیچ کٹر (۱۹۵۸ء) ص ۲۸۳-۲۸۵

۲۔ انڈیا فرنسٹیم، (۱۹۵۹ء)، ہمایوں کبیر ص ۱۱

۳۔ آزاد کی توضیحات قرآن اور ان کے بعد کے مطالعات کے لیے دیکھیے ان کی

ترجمان القرآن اور باقیات ترجمان القرآن مرتبہ غلام رسول مہرا ۱۹۶۱ء، انگریزی ترجمہ

حصہ اول جلد اول از ایس سے لطیف، دی ترجمان القرآن، سورۃ الفاتحہ (مئی ۱۹۶۲ء)

اسے، اسے۔ اسے فیضی دی اسے سنس آف اسلام (جو ہر اسلام) نور ٹویویریٹی کا

سہ ماہی رسالہ xxi - (۱۹۶۰ء) ص ۱۸۱-۱۹۴، اشتقاق حسین (The Quintessence

of Islam) (مئی ۱۹۵۸ء)، جے ایم سائیں ہالمن، Modern Muslim

Koran Interpretation ۱۸۸۰ تا ۱۹۶۰ء (۱۹۶۱ء) وغیرہ۔

۴۔ ترجمان القرآن (۱۹۶۰-۶۲) (لطیف، xxxi)۔

۵۔ ایضاً، ص ۵ (لطیف ص ۶-۷)

۱۳۰۰ ایضاً، ص ۵۸۔ لطیف، ص ۱۳۰۰

۱۳۰۱ ایضاً، ص ۶۵-۶۶، ص ۷۳-۷۴، (لطیف، ص ۲۰-۲۱، ص ۲۸-۳۰) حوالہ محمد عبد القیوم

الغائمہ وقاہرہ ۱۱۹۱، ص ۶۶، بابین ص ۶۲

۱۳۰۲ ترجمان القرآن (ز)، ۷۷، ۹۳ (لطیف، ص ۳۱-۳۲)

۱۳۰۳ ایضاً، ص ۹۳ (لطیف، ص ۴۷)

۱۳۰۴ ایضاً، ص ۹۲-۱۰۱، (لطیف، ص ۴۷-۵۳)

۱۳۰۵ ایضاً، ص ۱۰۷-۱۰۹ (لطیف، ص ۵۶-۵۸)

۱۳۰۶ ایضاً، ص ۱۱-۱۱۱ (لطیف، ص ۵۹)

۱۳۰۷ ایضاً، ص ۱۱۲-۱۱۳ (لطیف، ص ۵۹-۶۱)

۱۳۰۸ ایضاً، ص ۱۱۷-۱۲۵ (لطیف، ص ۶۲-۷۲)

۱۳۰۹ ایضاً، ص ۱۴۱-۱۴۳ (لطیف، ص ۸۲-۸۵)

۱۳۱۰ ایضاً، ص ۸۹-۹۰، ۹۴، ۱۰۰-۱۱۰ (لطیف، ص ۸۲، ۹۵، ۱۴۷-۱۵۲)

۱۳۱۱ ایضاً، ص ۲۱۳-۲۳۹ (لطیف، ص ۲۲۹-۲۳۶)

۱۳۱۲ ایضاً، ص ۲۴۰-۲۴۱، (لطیف، ص ۱۶۱-۱۶۲)

۱۳۱۳ ایضاً، ص ۱۵۳-۱۷۴ (لطیف، ص ۹۹-۱۱۵)

۱۳۱۴ ایضاً، ص ۱۷۱-۱۸۲ (لطیف، ص ۱۱۵-۱۲۷)

۱۳۱۵ ایضاً، ص ۱۸۵، ۱۹۰-۱۹۳ (لطیف، ص ۱۲۷، ۱۳۲-۱۳۳)

۱۳۱۶ ایضاً، ص ۱۹۳ (لطیف، ص ۱۳۵)

مملوٲ قومیت

جہاں تک ہندوستانِ مسلم سیاست کا تعلق ہے آزاد اور اقبال کے خیالات میں بعد اشرعین ہے۔ دونوں الانغالی کے مذہبی و سیاسی خیالات کے معترف ہیں مگر جہاں اقبال نو بین اسلامیت کے کثیر القومی تصور کو پیش کرتے ہیں جو اس خیال کی نقیض کرتا ہے کہ خلافت موجودہ دور کے لیے بے محل ہے، آزاد مسلم ہندوستان میں تحریکِ خلافت کے سب سے بڑے نظریہ ساز ہیں، اقبال کے تصورِ کائنات میں انسان کی کارکردگی پر زیادہ زور دیا گیا ہے، جو سیاسی معاشرتی اور اخلاقی خیالات پر مبنی ہے اور تخلیق، قوتِ عمل اور طاقت کے اقدار کے معاملے میں انسان کی ذمہ داری اور اس کے مقام کی اہمیت کی منظر ہے۔ آزاد و سارا زور منشاء الہی پر صرف کرتے ہیں اور انسان کی ذمہ داری محض اخلاقی مسترار دیتے ہیں۔

ہندوستانی سیاست کے تعلق سے بالآخر اقبال اسلامی ریاست کے نظریہ ساز بن کر اُبھرتے ہیں اور اس کے برعکس آزاد متحدہ اور مملوٲ قومیت کے طرف داری ہے وہ مذہبی آفاقیت کا جزو ثانی سمجھتے ہیں اور پرانی آفاقی بین اسلامیت کا بدل قرار دیتے

ہیں۔ آزاد اور اقبال کی تحریروں میں ایک دوسرے کے خلاف بحث و جدل کے مضامین کا گزر نہیں ہے لیکن جناح اور آزاد کے مابین جو سیاسی تنازعہ تھا اس کا اظہار اس مبادلہ سے ہوتا ہے جو دو سماجی و سیاسی مخالفت نقطہ نظر کے نگاہ کے درمیان برصغیر کے ہم عصر اسلام کے درمیان موجود تھا۔ مسلم جمہور کے اجتماع نے اقبال اور جناح کے نقطہ خیال سے اتفاق کیا اور علماء، بالخصوص علماء دیوبند، آزاد کے ہم خیال تھے۔ اقبال کے سیاسی فکر نے تحریک پاکستان میں خاص طور پر روح پھونک دی تھی اور آزاد کے، ہندوستان میں مخلوط قومیت کے ملک کو، خاص طور پر ۱۹۴۷ء کے بعد تقویت حاصل ہوئی۔ ارتکاز اثر کی یہ گروہ بندی زیادہ سخت اور متشدد نہیں تھی۔ اقبال کی شاعری کی معنویت نے نیشنلسٹ مسلمانوں نیز آزاد خیال ہندوؤں کو نوثراندا میں متاثر کیا جن میں جواہر لال نہرو بھی شامل تھے۔ اس کے برعکس آزاد کے مذہبی فتنہ اور مادی تحلیل نے پرویز کی غلو آمیز مادی جدید پسندی کے لیے مہینر کا کام کیا اور آزاد کی عالمانہ تصانیف پاکستان میں بھی شائع ہوئیں۔

ہندوستانی قومیت میں مسلمانوں کی شمولیت کے نظریہ کا آغاز آزاد کی تعمیری نیت سے ہوا۔ ایک انسان اور دوسرے انسان کو باہم مربوط کرنے کی واحد کڑی انسانیت اور دنیا میں مشترک زندگی ہو سکتی ہے۔ دوسرے تمام تعلقات مصنوعی اور غیر حقیقت پسندانہ ہیں۔ اسلام میں جو سماجی مساوات مضمر ہے خاص طور پر انسانی ہے جبکہ "عصبیت" کا عربی تخیل بین اسلامی قابلیت کے زمانے کا باقی ہے۔ اسلام انسانی اخوت کے علاوہ کسی اور رشتہ یا تعلق کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہ مجملہ دیگر معاشرتی معیاروں بشمول نسل، ملک، رنگ اور زبان کو مسترد کرتا ہے۔ آزاد کے یہ ابتدائی خیالات ان کے مابعد کے موقف کے سبب و پپی سے خالی نہیں ہیں۔ اپنے ابتدائی دور میں انہوں نے وطن (یعنی قومیت) سے بنا بریں انکار دیا کہ وہ جماعتی وفاداری، رنگ اور زبان کے لائقوں کے ساتھ تو قابل اعتنا ہے لیکن مذہب سے اس کا کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اس وقت ان کے خیالات اقبال کے خیالات سے زیادہ مختلف تھے

ادین اسلامیت کی مثالی انسانیت کی شکل میں آدرشی توحید سے تعمیر کیے جا سکتے تھے۔

۱۹۰۵ء میں جب لارڈ کرزن کے تقسیم بنگال پر ہندوؤں نے شورش برپا کی۔ یہ ایک ایسا فیصلہ تھا جس سے آسام اور مشرقی بنگال کے مسلمانوں کو اپنی اقتصادی حالت بہتر بنانے کا موقع حاصل ہوتا تھا۔ آزاد ہندو بنگالی دہشت پسند رہ نماؤں شیام سندر چکرورتی اور راجندر گھوش سے ملائی ہوئے۔ انہوں نے اپنی بعد کی تحریرات میں اس بات کا دعویٰ کیا ہے کہ ان کا ارادہ ان دہشت پسندوں کا ساتھ دینے کا تھا کیونکہ وہ دوسرے اسلامی ممالک میں امپیریلزم کے خلاف تحریکات کی طرح ہندوستان میں اس تحریک کو بھی امپیریلزم کے خلاف سمجھتے تھے۔ انہوں نے اس بات کا بھی اقرار کیا کہ ۱۹۱۲ء میں اہل اسلام نے اپنی قوم پرستی اور امپیریلزم کے خلاف اقدام کی نشر و اشاعت ہی کے لیے نکالا تھا۔ لیکن ان کی تحریرات جو اس رسالہ کے ابتدائی نمبروں میں موجود ہیں، وہ اس بات کی تنقید کرتی ہیں۔ تاریخی حقیقت کے لحاظ سے اس امر کے ماننے میں کوئی شے مانع نہیں کہ ہندوستانی قومیت کی تحریک میں ان کی شمولیت، جو بین اسلامی امپیریلزم کے خلاف تحریک سے بالکل مختلف تھی، ۱۹۲۰ء سے قبل شروع نہیں ہوئی کہ جب جیل سے رہا ہونے کے بعد ملک اور گاندھی سے پہلی بار ان کی ملاقات ہوئی۔

۱۹۱۲ء میں اس سوال کے جواب میں کہ تین سیاسی راستوں میں مسلمانوں کے لیے کون سا راستہ سب سے زیادہ قابل عمل ہوگا۔ یعنی روایاتی اور لاطعلقانہ مذمت پسندی، یا آئینی شورش میں ہندوؤں کا ساتھ دینا یا پھر ہندو انتہا پسندوں سے انقلابی لاقانونیت میں تعاون کرنا۔ انہوں نے اہل اسلام میں یہ لکھا کہ وہ صرف ایک چوتھے راستے کے انتخاب کو ترجیح دیں گے اپنی قرآنی صراطِ مستقیم کو۔ ایک مسلمان جو کسی عمل یا عقیدہ کا حل کسی دوسری سیاسی جماعت یا مکتبہ فکر میں تلاش کرتا ہے وہ مسلمان نہیں رہے گا اور اسے ایک سیاسی مشرک سے تعبیر کیا جائے گا کیونکہ وہ قرآن کے ہمہ گیر نظریہ کے علاوہ کسی دوسرے

نظر یہ میں حل تلاش کر رہا ہے۔

۱۹۱۳ء میں انہوں نے ہندوؤں سے سیاسی اتحاد کو ان واضح الفاظ میں مسترد کر دیا تھا کہ اسلام کا مقام اتنا اعلیٰ ہے کہ اس کے ملنے والوں کو اپنی سیاسی حکمت عملیوں کی تشکیل میں ہندوؤں کا قبیح نہیں کرنا چاہیے۔ اسلام کی شرائط مستقیم کی آواز دینے یوں تعریف کی کہ وہ مکمل طور پر وعدہ انیت پر مبنی ہے اور سوائے خدا کے کسی قوت کے آگے جھکنے کا کوئی سوال ہی نہیں ہے۔ وہ یقینیت مسلمان اللہ کے فرمان کو پورا کرتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے خیر الائم بنا کر اعلیٰ مقام عطا کیا ہے اور اس میں قومی راستہ، بازی، عزت نفس اور ثروت و طاقت کا احساس و ولایت کیا ہے اور توازن و اعتدال سے وابستہ رہنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ مسلمان امن کے پیامی ہیں۔ وہ صرف ممانعت کے لیے ہتھیار اٹھاتے ہیں، اس لیے انہیں انتشار اور بے چینی پیدا کرنے سے اجتناب کرنا چاہیے اور ہند میں برطانوی امن کو خواہ مخواہ متہدہ ہالا نہیں کرنا چاہیے۔ اسلامی نظام سیاست نہ تو آمرانہ ہے اور نہ شہنشاہی ہے بلکہ پارلیمانی ہے۔ اس لیے مسلمانوں کو پرامن اور قانونی ذرائع سے ایک آزاد جمہوری حکومت حاصل کرنے کی سعی کرنا چاہیے۔

سخت روایاتی موقف سے اسلامی امت کو برگزیدہ قوم مانتے ہوئے، جو کسی سیاسی جماعت سے خود کو وابستہ نہیں کر سکتی ہے، ۱۹۲۰ء میں آزاد، اس سے معزف ہو گئے جب کہ تحریک خلافت پورے عروج پر تھی اور محمد علی مسلم زعماء کو اور جمہور کو کانگریس سے قریب تر کر رہے تھے۔ تحریک خلافت کے نظری ماہر کی حیثیت سے آزاد نے انڈین نیشنل کانگریس سے سیاسی اتحاد قائم کرنے کے لیے بنیاد تلاش کرنے کی کوشش کی جس کے اراکین کی غالب اکثریت ہندو تھی۔ انہوں نے قرآن (آیت ۴۰: ۸-۹) سے اس کا جواز نکالا اور ایک نظریہ وضع کیا کہ پس جنگ عظیم کے بعد ہندوستان دو حقیقی اور قومی سیاسی طاقت کی حامل قوموں پر مشتمل تھا۔ ایک برطانیہ جو مخالف و دشمن تھی اور دوسری ہندو قوم جو مسلمانوں کی

دوست تھی۔ بعد ازاں انہوں نے میرتب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب رجوع کیا تاکہ یہ ثابت کریں کہ غیر مسلم قوم کے ساتھ امتداد کی بغیر موجود ہے انہوں نے بتایا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل مدینہ کے درمیان جن میں یہود اور کافر شامل تھے ۶۲۲ء میں جو معاہدہ ہوا اس میں مسلم اور غیر مسلم جماعتوں کو ملا کر ایک "امت واحدہ" سے موسوم کیا گیا ہے۔ اگرچہ عملی طور پر مدینہ کے غیر مسلم اور یہود کے ساتھ جو معاہدہ ہوا تھا وہ عملاً موقوف ہو گیا لیکن آزادانہ پن کے نقطہ نظر پر یہ میں اس مثال کی اصابت اور جہاز کو قائم رکھا اور ایسے ہی دوسرے مواقع اور دوسرے ممالک میں اس سے کام لینے کو جائز سمجھا اور تاریخ اسلام میں اندر خاص طور پر ہندوستان میں اس پر عمل کرنے پر مصر رہے۔ کچھ عرصہ بعد مولانا حسین احمد مدنی اور دوسرے علمائے دیوبند نے بھی انہیں دلائل سے کام لیا۔

مولانا محمد علی اور دوسرے خلافت کے رہ نماؤں کے مقابلے میں آزاد کی ہندوستانی قومیت کی جانب رجعت تھی اور ناقابل تنسیخ تھی۔ ۱۹۲۳ء میں کانگریس کے ہندو لیڈروں اور مولانا محمد علی کے مابین تاحاتی پیدا ہو گئی۔ آزاد نے آخر تک ہندوؤں کا ساتھ دیا۔ مسلمانوں کی ایک بہت بڑی اکثریت آزاد کی مسلسل کانگریس میں شمولیت سے سخت دل برداشتہ تھی خصوصاً ۱۹۴۰ء میں مسلم لیگ کی قیادت اور پاکستان کے منظور ہوجانے کے بعد ان کا بار بار سال بہ سال کانگریس کا صدر منتخب ہونے پر اور مسلم لیگ کے مسلمانوں کے لیے علیحدہ وطن کے مطالبہ کے ضمن میں پریشانی کا باعث بننا، سخت تکلیف دہ تھا۔

پاکستان کے مطالبہ کی مخالفت میں آزاد کے پاس دو دلیلیں تھیں، اول تو ان کی یہ خواہش تھی کہ ہندوستان میں مسلمان ایک طاقتور منتشر قوم کا کردار ادا کریں اور علیحدہ وطن کا مطالبہ نہ کریں جو ان کے خیال میں صیہونیت کے مترادف تھا۔ دوسرے ان کے خیال میں ہندوستان کی تقسیم آگے چل کر مسلمانوں کے لیے منفرت رساں ہوگی حالانکہ

وہ پاکستان کے مخالفت تھے لیکن ساتھ ساتھ وہ پورے ہندوستان کے لیے
وحدانی طرز حکومت کے بھی خلاف تھے۔ - ۱۹۴۶ء میں انہوں نے ایک کمزور ذاتی
دستور کی تائید کی جس میں مرکز کے پاس صرف معاملات، دفاع اور امور خارجہ کے
محکمے ہوں اور صوبہ جات کو تمام بالقی اختیارات حاصل ہوں اور وہ تمام دوسرے معاملات
کے مالک و مختار ہوں۔

مسلم اہل الشد کی مذہبی سیاسی تنظیم "جمعیت العلماء" نے ہند جو ۱۹۱۹ء میں قائم
ہوئی تھی انہی سیاسی خیالات کی حامل تھی۔ مولانا رشید احمد گنگوہی نے جو
دارالعلوم دیوبند کے معماروں میں سے تھے، سید احمد خاں کی "اسلامی علیحدگی پسندی"
کی ان کے ملحدانہ خیالات کی بناء پر سخت مخالفت کی اور ۸۸۸ء میں چند ترمیموں کے ساتھ
ہندوؤں کی سیاسی تحریک میں مسلمانوں کی شرکت کی منظوری دے دی تھی۔

ان کے شاگرد مولانا محمود الحسن نے اس مسئلہ پر برطانیہ کی مخالفت اور بین الاقوامیت
کے نقطہ نگاہ کے پیش نظر کانگریس کے ساتھ اپنا رشتہ بہت استوار کر لیا تھا، انہوں
نے گاندھی کے عدم تعاون اور یرامن جدوجہد کے اصول اور مسلمانوں کے
نظریہ جہاد میں تطابق پیدا کر دیا خصوصاً جبکہ مسلح جدوجہد کے لیے حالات سازگار نہ
ہوں۔ لیکن ہندوستان کی سیاسی آزادی کی جدوجہد میں مسلمانوں کی شرکت قطعی طور پر
اسلامی فقہی احکامات کے مطابق ہونی چاہیے، انہیں ان تمام افعال سے اجتناب کرنا
چاہیے جن سے انتشار پیدا ہو یا جو حدود سے متجاوز ہوں وہ ہندو قومیت کا صرف اس حد
تک ساتھ ہیں جو معقول ہو لیکن اگر ہندو غلط اور مضرت رسال حکمت عملی اختیار کریں تو ان کی
مدد سے ہاتھ کھینچ لیے جائیں۔ مولانا محمود الحسن، ہندوؤں کی سیاسی حریت پسندی کے
باوجود ہندوؤں کے ہاتھوں مسلمانوں کے معاشی استحصال سے خاص طور پر فکر مند
تھے۔

۱۹۱۷ء تک جمعیت علماء ہند آزاد کے مملوٹ ہندوستانی قومیت کے نظریہ
پر پوری طرح عامل ہو چکی تھی۔ آزاد کے خیالات کا اعادہ مولانا انور شاہ اور دیوبند
میں مولانا محمود الحسن کے جانشین مولانا حسین احمد مدنی نے کیا جو دیوبند میں

اپنی ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد ۱۹۰۰ سے ۱۹۲۰ تک حجاز میں مقیم رہے۔
 آزاد کی طرح ہندوستانی مسلم سیاست کے تقورات میں جواہر لال نہرو کے
 لیے بھی سخت تاراجنگی اور برائیکجنگی کا سبب تھی وہ مکتبہ عیسگرھ کی برطانیہ سے وفاداری
 تھی۔ چند علماء آئین وفاداری کے مؤید تھے اور وہ وجہ کی بنا پر حالت موجود کے
 بھنسنہ قائم رہنے کے حق میں تھے۔ اول یہ کہ برطانوی حکومت اور ہندوستانی مسلمانوں
 کے مابین بالفعل ایک سمجھوتہ موجود ہے جنہوں نے برطانوی حفاظت میں رہنے کو
 ترجیح دی ہے اور اپنے مقدمات میں برطانوی عدالتوں سے رجوع کرنے کا فیصلہ
 کیا ہے۔ دوسرے یہ کہ سمجھوتہ ہندوستانی مسلمان نہ تو بغاوت کر کے ایک طوطہ پر
 ختم کر سکتے ہیں اور نہ کسی بیرون مسلم طاقت مثلاً ترکی کی مدد کر کے اس کی تیغ کو
 سکتے ہیں۔ مولانا حسین احمد مدنی کا اس نظریہ کے خلاف یہ کہنا تھا اگر بغرض محال موجودہ
 سیاسی اور قانونی حیثیت تسلیم کر لی جائے کہ معاہدہ واقعی درست ہے تو بھی
 مسلمانوں پر اس کی پابندی اس لیے ضروری نہیں ہے کہ معاہدہ کرنے والی طاقتوں میں سے
 ایک نے اس کی خلاف ورزی بار بار کی ہے یعنی برطانیہ کی برطانوی حکومت نے
 اور ہندوستان میں برطانوی انتظامیہ نے اس کے خلاف اقدام کیے ہیں۔ ان خلاف ورزیوں
 کی مثالیں مولانا مدنی نے یہ پیش کیں کہ ۱۸۵۰ کے عشرے میں اس نے نا جائزہ
 طور پر اودھ پر قبضہ کیا۔ نسل رواداری میں برطانوی حکومت کا دوبرا امتیازی معیار
 اصلاح اور حکومت خود اختیاری کے باضابطہ سرکاری وعدوں کی خلاف ورزی اور
 ہندوستان میں فوری نوعیت کے معاملات مثلاً قتلوں کے تدارک سے غفلت برتنا
 وغیرہ۔

ان کا کہنا یہ ہے کہ اسلام قومی غلامی کی حالت پر کسی طرح منہایت نہیں کر سکتا۔
 اگر غیر مسلم مسلمانوں کی سرزمین پر قبضہ کرتے ہیں جیسا کہ ہندوستان مغلوں کی حکومت میں
 تھا تو اس کے داگداشت کرانے اور اندر سیر نو آزادی حاصل
 کرنے کی کوشش مسلمانوں کا حق ہے۔ ہندوستان میں جہاد بلا شورش اور ہنگامہ
 کے ہوتا چاہیے اور وہ صرف ہندوؤں کی مدد سے لایا جاسکتا ہے جو اکثریت میں ہیں۔

اور اس طرح سے حاصل کی ہوئی آزادی میں مسلم اور غیر مسلم مل کر ایک ایسا ملک
اور انتظامیہ قائم کریں جو اگرچہ پورے طور پر اسلامی ریاست کے معیار کا نہ ہو لیکن
اس میں مسلمانوں کا مستقل اور اثر انداز حق ہو۔

اس حد تک ہندوستان میں اسلامی علیحدگی پسندی، جسے اقبال اور محمد علی جناح
نے پیش کیا اور جو برطانوی حکومت کا جو اس سرے سے اتارنے اور ہندو قومیت کے ساتھ
مدبرانہ تعاون پر غور کرنے کے لیے تیار تھے، مولانا مدنی کی سیاسی فکر کو چند اہم تر میو
کے ساتھ قبول کر سکتی تھی لیکن ۱۹۳۷ء اور ۱۹۴۷ء کے درمیان مولانا مدنی نے کسی
ایسے بیانات دیے جن سے جداگانہ اسلامی ریاست کے تصور کی تین تین ہوتی تھی۔
اقبال نے ان کے ۱۹۳۷ء کے اس بیان کی سخت مذمت کی جس میں انہوں نے اس
کا اعادہ کیا تھا کہ بلا لحاظ مذہب، قوم اسی سرزمین سے کاملاً منسوب ہوتی ہے جس میں
وہ بستی ہو۔ اقبال کے خیال میں مولانا مدنی کے استدلال میں جو دینی غامی تھی وہ اس
کی دنیاویسمیت میں تھی۔ قومیت اسلامی مذہبی یا سیاسی تصور نہیں ہے بلکہ جدید مغربی
تصور کی پیداوار ہے۔ مسلم ممالک میں تو میاں نظریات کی اشاعت نے نیلے
اسلام کی وحدت کو پارہ پارہ کر دیا تھا۔ اپنے ملک سے محبت، جو دراصل اس
کا ماحول ہوتا ہے، ایک فطری امر ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ سیاسی حیثیت
ہو۔ ایک ایسی قوم میں جس میں مختلف فرقے شامل ہوں مثلاً ہندوستان میں مذہب
کا نا پیدا ہو جانا لایہدی تھا اور اس کی جگہ ایک لادینی دہریت کو لینا تھی۔ اقبال نے مولانا مدنی
کے امتیاز قوم اور ملت (اُمۃ) کے فرق کو بھی تسلیم نہیں کیا کہ ۱۹۲۸ء میں ہندوستان میں جو
سیاسی صورت حال تھی اس کے پیش نظر یہ مفصل لفظوں کا بے پیر پھیر اور لسانی جھگڑا تھا۔
قوم اور اُمۃ فلسفیانہ طور پر شامل تھے۔ مسلمانوں کی ایک ملت تھی اور غیر مسلم سب بحیثیت
مجموعی دوسری ملت تھے۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دعویٰ نبوت سے پہلے
وہ لوگ جن میں آپ کا قیام تھا بلاشبہ ایک قوم کی حیثیت رکھتے تھے لیکن ان ہی
آپ کی اُمت بننے لگی تو لوگوں کی حیثیت بطور قوم ثانوی بن گئی۔
اقبال کے جواب میں مولانا مدنی کا یہ کہنا تھا کہ قوم کے مفہیم کئی ہیں۔ نسل، مذہب،

منہوم میں اس سے مختلف ہو سکتی ہے۔ قرآن میں ایسے حوالے موجود ہیں جن میں پیغمبروں، ان کے دشمنوں، اور دوستوں کو ایک ہی قوم میں شمار کیا گیا ہے۔ قوم ایک جدید مغربی اصطلاح ہو سکتی ہے لیکن قرآن کی اصطلاح قوم میں ہندوستانی مسلمان دوسری ہندوستانی جماعتوں کے ہم قوم ہیں جبکہ مذہبی جماعت کے لحاظ سے ایک علیحدہ مذہبی فرقہ ہیں۔ ایک شخص بیک وقت مسلمان اور ہندوستانی دونوں ہو سکتا ہے، اور ہر کسی کو ولایت ہائیکو امتیاز و تفوق کے بیغیر جیسے وہ ایک شخص کا بیٹا، دوسرے شخص کا باپ اور ایک اور فرد کا بھائی ہو سکتا ہے۔ ہندوستان، ہندوستانی مسلمانوں کے لیے جسمانی و مادی اور اسلام، روحانی ماسکہ تھا۔ اس دنیا میں زندگی بسر کرنے کے لیے مادی پہلو کو اولیت حاصل ہے۔ اللہ باری کیسے کے لیے روحانی پہلو کو۔ میثاق مدینہ جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کے یہود اور غیر مسلم باشندوں سے کیا تھا، ہندوستان میں مخلوط ہندو مسلم قومیت کی معاہدہ بنیاد کا کام دے سکتا ہے۔ اسلام ایک لچکدار مذہب ہے۔ اس نے دوسرے عقائد رکھنے والوں کے ساتھ امن و آشتی، معاہدہ، پہلو پہلو زندہ رہنے، تجارت، کاروبار اور معاشرتی معاشرت کی پوری آزادی اور اجازت سے رکھی ہے۔ وہ ہندومت کی طرح تنگ نظر اور شدت پسند نہیں ہے۔ اسلام قری القوت ادارہ کی لچک رکھتا تھا۔ وہ سیاسی، انتظامی اداروں، تجارتی کارپوریشنوں، ٹریڈ یونینوں اور پارلیمانی جماعتوں کے ذریعے کام سرانجام دے سکتا ہے۔

لیکن آزاد ہندوستان کا قرطاس کب (Blue Print) جو لانا مانی نے پیش کیا انڈین نیشنل کانگریس سے بالکل مختلف تھا۔ لانا مانی ایک جمہوری دستور کے حق میں تھے۔ جس میں صدر ریاست کو شاہی اختیارات حاصل ہوں مسلمانوں کی تعلیم کے لیے مذہبی مدارس ہونے چاہئیں جن کے چلانے کے لیے مسلمانوں سے خاص ٹیکس وصول کیا جائے اور ان کو قومی اداروں میں بھی جدید تعلیم حاصل کرنا چاہیے نیز یہ کہ بالآخر اسلامی قانون ہی دنیا میں صحیح معنوں میں امن قائم کر سکتا ہے۔ قدرتا وہ مخلوط آزاد ہندوستان میں رائج نہیں کیا جاسکتا اور اسلامی احکامات کا فرما ہو سکتے ہیں لیکن ہندوستان

کی لادینی یا بہت مد حکومت وقتی ہوگی کیونکہ یہ مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ مذہبی قانون کی عالمی اصابت کا ترغیب کے ذریعے غیر مسلم عناصر سے اعتراف کرائیں اور انہیں منوائیں گے۔

۱۹۳۰ء اور ۱۹۴۷ء کے درمیان علمائے دیوبند اور جمیعت علمائے ہند نے ترکیب پاکستان کی شدید مخالفت کی۔ علامہ اسلامی ہند کی تاریخ میں اس سے پہلے شافعیانہ اور ہی کسی موقع پر علماء نے جمہور زعماء اور دانشوروں کے سیاسی جذبہ کے خلاف ایسا قدم اٹھایا تھا۔ بہر کیف اس سے مدرسہ دیوبند کے صحیفہ قومیت کی ترقی ہوئی جس میں ایک قوی رجحان سے، حال کو ماضی میں لوٹانے کا سیاسی منصوبہ کا دفرمایا تھا لیکن جس سے بہت سے فراموش کردہ قدیم تاریخی دستاویزات، مخطوطات اور تحریروں منسلک شہود پراگشیں، اور اس سے علماء کے ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی سے پہلے اس کے دوران اور اس کے بعد کے کردار پر بھی روشنی پڑی۔

مسلم دانشوروں کی زیادہ لادینی ذہن رکھنے والی جماعت بھی محکوم قومیت کی حامی تھی۔ ۱۹۳۸ء میں جب کہ کانگریس اور خلافت کا اتحاد شباب پر تھا، محمد علی علیگڑھ کی اطاعت شعاری سے بدول ہو کر ایک متوازی مسلم قومی یونیورسٹی اسی شہر میں قائم کرنے پر کمر بستہ ہو گئے۔ اور اسی سال سید احمد خاں کے ایڈیٹوریل کالج کی مسجد میں، دیوبند کے عالم مولانا محمود الحسن نے جامعہ علیہ السلامیہ کا افتتاح کیا۔ اس جامعہ نے اپنی بقا کی کوششیں میں ابتدا ہی سے تمام سیاسی جماعتوں سے الگ تھلگ رہنے کی حکمت عملی اپنائی لیکن اس کے قیام کے ابتدائی برسوں میں اس کے خاص اکابر و قائد کانگریس کے قوم پرست مسلم رہنما ابوالکلام آزاد، مختار احمد انصاری اور حکیم اجمل خان تھے۔ جامعہ نے برطانوی ہندوستانی حکومت کی امداد لینے سے انکار کر دیا، لیکن حیدرآباد کا شہر اور بھوپال کی نوابی ریاستوں کی مالی امداد قبول کر لی اور بعد میں دہلی یونیورسٹی کی مالی پیشکش بھی قبول کر لی۔ جامعہ کے عملے میں نہایت سرگرم علماء، ڈاکٹر ذاکر حسین، جو بعد میں ہندوستان کے صدر کے عہدے پر فائز ہوئے، پروفیسر عبد الباقی اور ڈاکٹر عابد حسین شامل تھے جو حیات سادہ و نیکر بند

حواشی

۱۔ مضامین، ص ۱۵۷-۱۵۹

۲۔ انڈیا ونر سنسکریٹیم، ص ۵-۷

۳۔ اسدال دکن (کلکتہ)، ۸ ستمبر ۱۹۱۲ء، صبحِ انید، ص ۴۴، مضامین، ص ۱۴

۴۔ صبحِ انید، ص ۴۵-۴۹

۵۔ خطبات، ص ۴۲-۴۴

۶۔ انڈیا ونر سنسکریٹیم، ص ۱۴۰، ۱۸۵، ۱۶۴، ۲۲۲-۲۲۳

۷۔ مولانا مفتی شبیر حیات، (۱/۱)، ۱۷، محمد میاں، علمائے حق (ز)، ۱۹۱-۱۹۲

۸۔ مولانا محمد امجد الحسن، صدارتی خطبہ جمعیت العلماء ہند (دہلی، ۱۹۲۰ء) (ز)، ۱۹۱-۱۹۲، فتویٰ کا متن

۱۳۳۸/۱۹۲۰ء در مدنی (ز)، ۲۵۳-۲۵۵، ۲۵۹

۹۔ مولانا الرشاد، خطبہ صدارت سالانہ اجلاس جمعیت العلماء ہند (مقام پشاور، ۱۹۲۷ء) (د)، ۱

مدنی، متحدہ قومیت اور اسلام (دہلی، ص ۱۰-۱۱)

۱۰۔ نقشِ حیات، (ز)، ص ۱۵۲، ۱۵۵، ۲۰۶، ۳۰۸، ۳۷۰، (ز)، ۷۳-۱۳۰

۱۱۔ مکتوبات۔ (۱۹۵۶ء) ص ۲۰-۲۱، ۲۵-۲۷

۱۲۔ اسلام اور قومیت، احسان (لاہور) ۹-۱۰ مارچ ۱۹۳۸ء، منتخب تحریکات اور گفتار پر

(۱۹۴۴ء) ص ۲۰-۲۱

۱۳۔ مکتوبات۔ ص ۲-۲۱؛ متحدہ قومیت اور اسلام ص ۲۱-۲۶

۱۴۔ متحدہ، ص ۲۲-۵۱، ۶۰

۱۵۔ ایضاً، ص ۵۲-۶۵

۱۶۔ تعلیمی خطبات۔ (۱۹۵۵ء) ص ۲۴۰-۲۴۸

اسلامی سوشلزم کے تین نقطے

پہلی جنگ عظیم کے بعد روسی انقلاب نے برصغیر پاک و ہند کی جدید پسند سوچ پر کسی حد تک اثر ڈالا۔ دولت کی منصفانہ تقسیم پر اشتراکیت کا نظریہ پرستانہ زور، اقبال کے نو دیک کسی حد تک قرآنی تعلیم کے سماجی انصاف کے تصور کے قریں معلوم ہوتا ہے۔ ابتدا ہی سے اشتراکی زندگی قیامت کو اقبال نے مسترد کیا ہے وہ نامکمل اسلام یا منافی اسلام سے تعبیر کرتے تھے کہ جو اسلام کی طرح مادی دولت کے جھوٹے خداؤں، ٹوٹ کھوٹ، سود خوری اور نا انصافی کو تو مسترد کرتی تھی لیکن اسلام کے برعکس، ایک قادر مطلق خدا کے آگے سر نیاز جھکانے اور اس پر ایمان لانے میں ناکامیاب رہی جیسا کہ ہم لکھ آئے ہیں اقبال اشتراکیت کو کلمہ طیبہ کے نصف اول، منفی حصہ کی توثیق سمجھتے تھے۔ لے اور چونکہ اشتراکیت کلمہ کے دوسرے حصے کی توثیق میں ناکامیاب رہی، اس لیے وہ سوشلزم کے فارمولے کے مقابلہ میں بھی کہ جسے دائرہ اسلام کے اندر ترقی دی جاسکتی تھی، نامرغوب، غیر تسلی بخش اور نامکمل رہی۔ وہ کارل مارکس کو کلیم بے تخیلی اور مسیح بے صلیب سے تشبیہ دیتے ہیں کہ جس کی تحریروں میں ایک صحیفہ سماوی کا بندہ تونوس

ہوتا ہے لیکن جو وحی الہی کے نور کی چمک سے محروم ہے۔

یہ کلیدی اشارہ ۱۹۲۰ء کے عشرے سے آج تک پاکستان اور ہندوستان میں، چند تبدیلیوں کے ساتھ، اسلامی سوشلزم کے مختلف نظریے سامنے لاتا رہا۔

عبید اللہ سندھی پر اقبال کے اثر کا صحیح اندازہ لگانا مشکل ہے۔ وہ ظاہر و کبریت کے واحد سیاسی مفکر تھے جن کا ردی اشتراکیت کے ساتھ، ابتدائی دور ہی میں، براہ راست ربط قائم ہوا۔ وہ پسیدائشی سکھ تھے۔ اسلام کی کشش نے چھوٹی ہی عمر میں انہیں اپنی جانب کھینچ لیا اور ۱۸۸۹ء میں مولانا محمود الحسن کے شاگرد کی حیثیت سے وہ دیوبند کے دینی مدرسہ میں داخل ہو گئے۔ ۱۹۱۲ء میں انہیں دہلی میں مدرسہ دیوبند کی طرف سے ایک کار اہم تفویض کیا گیا جہاں علی گڑھ کے قائد وقار الملک سے ان کی ملاقات ہوئی۔ اس کے بعد وہ ساری عمر علی گڑھ اور دیوبند کی روایات کو باہم منسلک کرنے کی تجویز کے حامی رہے۔ دہلی میں وہ تحریک خلافت کے مستقبل کے راہ نمائوں ڈاکٹر انصاری اور حکیم اجمل خان اور مولانا محمد علی سے روشناس ہوئے۔

۱۹۱۵ء میں مولانا محمود الحسن نے انہیں برطانیہ کے خلافت لوگوں کو بھڑکانے کے لیے کابل بھیجا۔ وہاں وہ ترکی اور جرمن نگاشتوں کے زیر اثر "جلاوطن حکومت" میں شامل ہو گئے۔ اتحادیوں کی فتح کے بعد ۱۹۲۰ء میں انہوں نے روس کا اور ۱۹۲۲ء میں ترکی کا دورہ کیا، جب کہ ہندوستان میں تحریک خلافت اپنے شباب پر تھی۔ اس کے بعد کئی سال جلا وطنی اور حصول علم کے سلسلے میں مکر میں گزارے جہاں سے وہ ۱۹۳۸ء میں برطانوی حکومت کی اجازت سے ہندوستان واپس آئے جس کے لیے وہ انڈین نیشنل کانگریس کے ممبروں منت ہوئے جو اس وقت کئی صوبوں میں برسر حکومت تھی۔

دیوبند کی روایت کے نقش قدم پر عبید اللہ سندھی نے بھی، ہندوستان میں برطانوی حکومت کا تختہ الٹنے کے بعد غلط کو میت کو سیاسی حل کے طور پر تسلیم کر لیا، لیکن علماء دیوبند کے مقابلہ میں ان کی شدت کم اور مدد دہنی اگرچہ وہ کانگریس کے

رکن تھے لیکن برائے نام۔ اس تسلیم کی ان کی نگاہوں میں کوئی خاص وقعت نہ تھی۔ وجہ اس کی یہ تھی کہ کانگریس ہندو مذہب کے احیاء کی تبلیغ کرتی تھی اور گاندھی کی لیڈری کو چمکانے کے لیے تھی۔ ہندو سرمایہ داری، جو کانگریس پر حاوی تھی، ان کی نظر میں اسلام کے متضاد تھی جسے (اسلام) وہ بنیادی اور فطری طور پر سوشلسٹ مذہب سمجھتے تھے۔ ۱۹۴۱ء کے بعد وہ کانگریس اور مسلم لیگ کے اتحاد کے حامی ہو گئے تھے اور کانگریس کو ہندوستانی عامل کانگریس کے روپ میں دیکھنے کے خواہش مند تھے۔ ہندوستان کو وہ ایک ملک ضرور سمجھتے تھے لیکن اہل ہند کو ایک قوم قرار نہیں دیتے تھے۔ اس موقع پر انہوں نے ہندوستان اشتراکیوں کی جماعتی سوچ سے شہہ پاکر ہندوستان میں لسانی قومیتوں کے اپنے نظریہ کو ترقی دی۔ ۳۔

ہندوستان کی اسلامی تاریخ کو بھی مولانا شادی کی دوشاخہ فتنہ نے نیا رنگ دے دیا۔ ایک جانب وہ اوراد و گزب کی دینی حکومت کے معترف تھے اور دوسری طرف اکبر کی انتہا بیت کے بھی نشانہاں تھے اور اسی کے ساتھ بدعت کے عنصر کو مسترد کرتے تھے جس سے شیخ احمد سرہندی کی اصلاحی حوالی تحریک وجود میں آئی۔ مولانا سندھی کا خیال یہ تھا کہ اکبر کی انتہا بیت کی اگر مشول رہ نہائی ہوتی تو وہ پورے برصغیر کو حلقہ بگوشی اسلام کر دیتی۔ ۴۔

نوسلم سندھی نے اپنی مذہبی سوچ میں روحانی دوشاخہ فکر کے عنصر کو قائم رکھا اور اسے نشوونما دی۔ وہ نہ صرف صیہونی و عیسائی بلکہ ہندو مخالف کو بھی الہامی سمجھتے تھے لیکن ان کے پیروؤں کی تشریحات کو غلط اور نادرست سمجھتے تھے۔ اسلام میں وہ ابن عربی کی وجودی توحید سے زیادہ متاثر تھے اور اس بات پر زور دیتے تھے کہ شاہ ولی اللہ کے افکار میں یہ اثرات واضح طور پر موجود ہیں۔ متصوفانہ انسانیت کی حقیقی آفاقیت ہندو اور اسلام کے مابین مذہبی تنازعات کا فیصلہ کر سکتی ہے۔ وہ تصوف پر یقینی اثر کے نقطہ رایت کو تسلیم کرتے تھے بالخصوص وحدت الوجودی اصولوں پر۔ لیکن وہ اس بات پر متعرض تھے کہ جبکہ ہندو دیانت بت پرستی سے چٹکارا حاصل نہیں کر سکتا

تھی، تسوف، اس کی وحدت الوجودی شبہ پرستی کو متفاد سمجھتا تھا۔ ویدانت ہندومت کی قومی و ثقافتی حدود کا احاطہ کیے ہوئے تھا جبکہ تسوف نسلوں، قوموں، وطنوں کے امتیازات سے بالاتر اور آفاقی حیثیت رکھتا تھا۔

کل انسانیت ایک وحدت سے مربوط ہے یعنی وحدت فکر سے۔ قرآن اسی وحدت فکر کی نمائندگی کرتا ہے جس طرح دوسرے صحائف اپنے عقائد کے مطابق اسے پیش کرتے ہیں، اس لیے قرآن تمام اقوام کے لیے نازل ہوا ہے نہ کہ صرف مسلمانوں کے لیے۔ اسلام بالقوۃ تمام انسانیت کا مذہب ہے اور قرآن تمام مذاہب کے آخری و حتمی اصول ہونے کی حیثیت سے تمام بنی نوع انسان کے روحانی اور مادی تقاضوں کو، ان کے سماجی اقتصادی مسائل کے مطابق، جملہ زمانوں اور تمام خطوں کے لیے قابل اطلاق ہے۔ یہ جدیدیت پسندی کا یہ رجحان، اگرچہ مختلف مکتبہ فکر کو ملاسنے کی توثیق سے پیدا ہوا ہے، شاہ ولی اللہ کے خیالات سے تقویت حاصل کرتا ہے اور مولانا سندھی کے نسخ العقیدہ دیوبندی ذہن پر علیگڑھ کے اثر کی بھی نشاندہی کرتا ہے۔ مولانا سندھی مغربی تہذیب کی ٹیکنولوجی اور مادی مواد اور عسکری اداروں کی افادیت کے تو مؤقر ہیں۔ وہ مسلمانوں کے کثرت سے برطانیہ کی ہندوستانی ستح افواج میں بھرتل ہونے کے حامی تھے کیونکہ اس سے ان کو جدید فوجی ٹیکنیک حاصل کرنے کے مواقع بہم پہنچتے تھے بشرطیکہ بعد میں وہ اسے اپنے آقاؤں کے خلاف استعمال کریں۔ اسلام سے جس عالمی انقلاب کا وعدہ کیا ہے وہ عصر حاضر میں صرف مغربی تہذیب کی مادی اقدار کو جذب کرنے ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔

حیرت کی بات تو یہ ہے کہ سوویت روس کے اشتراکی انقلاب کو بھی مولانا سندھی اسلام سے متذہب سمجھتے ہیں۔ اقبال کی طرح وہ بھی سوویت یونین میں اسلام کی تبلیغ کی ضرورت کے قائل ہیں تاکہ بے خدا انقلاب کو خوف خدا والے انقلاب میں بدلا جا سکے۔ مسلمانوں کو اپنے لیے ایک ایسی مذہبی بنیاد قائم کرنا ہوگی جس کا مطلق نظر اس قسم کا اقتصادی انصاف ہو جس کی جستجو میں اشتراکیت ہے تو لیکن جسے وہ پوری طرح حاصل نہیں کر

سکی۔ زندگی اشتراکیت مسلم جہاد کے لیے صرف ایک ناقص اور معاندانہ قسم کی آرا کی پیش کر سکتی ہے۔

اسلامی سوشلزم کے نظریہ کی جستجو میں مولانا سندی کی نظر شاہ ولی اللہ کی طرف متوجہ رہی ہے جو دیوبند کی راسخ العقیدگی اور علی گڑھ کی جدیدیت کا مشترک سرچشمہ ہیں اور ان سے ایک ایسے سوشل فلسفہ کو منسوب کرتے ہیں جو بیشتر ان کی اپنی تخلیق ہے۔ شاہ ولی اللہ کو اس لیے انقلابی سمجھتے ہیں کہ انہوں نے اٹھارویں صدی کے اوائل میں مسلمانوں کے باگیر و اطمینان کو اپنی مفروضہ تنقید کا ہدف بنایا ہے۔

مولانا سندی کے اسلامی سوشلزم کے تصور کی بنا جزوً اجزوً شاہ ولی اللہ پر قائم ہے۔ ایمان عمل کا پورا درجہ ہے۔ عمل متحرک ہے اور وہ تصادم کا مترادف ہے۔ سماجی اور انقلابی مقصد کے حصول کے لیے متحرک عمل، اسلامی اصطلاح میں، جہاد کہلاتا ہے۔ جہاد متعدد جنگ کا نام ہے جو مختلف میدانوں میں مختلف اسلحہ کے ذریعے لڑی جاسکتی ہے۔ تلوار، قلم، قلب، انسانی اور بے پاک اظہار خیال وغیرہ۔ علی گڑھ کے جدید پسندوں یا شبلی کے برعکس، مولانا سندی جہاد کے موضوع پر مسندوں کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس کے علی الرغم اقدام کرتے ہیں اور اس کی توثیق و تائید کرتے ہیں کہ یہ ایک پُر ثروت، اصلاحی قدم ہے اور اس نظریہ کا براہ راست تعلق شاہ ولی اللہ سے پایا جاتا ہے۔ فی الواقع مولانا سندی اس کے مقرر ہیں کہ ان کا یہ مذہب کو چھوڑ کر اسلام قبول کرنا اسلام کے دو عقیدوں کی قدر و قیمت کے اعتراف میں تھا۔ مطلق و ممانیت اور اصول جہاد۔

اس لیے جہاد، اسلامی سوشلسٹ انقلاب کی تنظیم کی بنیاد ہے۔ یہ مقصد پُر امن ذرائع سے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ صلح و امن کے ذریعہ فتح یا اصل کرنے کی اہمیت بہت روشن و واضح ہے کیونکہ اسلام مدافعت اور تاحف و دونوں ذریعوں سے فتح حاصل کرنے کی تعلیم دیتا ہے۔ مدافعتی جنگ میں کسی مہذرت کی ضرورت نہیں ہے لیکن جہاد انقلابی جنگ بڑی ذمہ داری کا کام ہے۔ خصوصاً اس موقع پر جبکہ بنی نوع انسان کے کسی ایک حصے میں معاشرتی انقلاب لانے کے لیے جنگ کا سہارا لیا جائے۔ انقلابی

جاریت انفرادی، قومی اور عالمی بھی ہو سکتی ہے۔ اسلامی معاشرتی انقلاب کی فتح کو مولانا سید شاہ ولی اللہ کے تصور اتمام نعمت کے معیار کے مطابق قابل قبول گردانتے ہیں یعنی زمین پر اللہ کی برکت کا نزول اور اہتمام جہاد پاکسی ذہنی استثنائے ہرگز و ناکس پر مندرج ہے اور جو کوئی بھی اسے اپنے ذاتی مفاد کے لیے مخصوص کرتا ہے وہ ریاکار اور منافق ہے۔

معاشرتی انقلاب کی تحریک جس کی اسلام تبلیغ کرتا ہے اور اشتراکیت میں بقول اقبال مندرج یہ ہے کہ مؤخر الذکر وجود باری تعالیٰ کی منکر ہے اور نتیجتاً خود انقلاب کے لیے اس کے پاس کوئی اصولی اخلاقی بنیاد نہیں ہے۔ اس وجہ سے سودیت اشتراکیت غیر ریوی غلاقوں مثلاً وسطی ایشیا یا ماوراء النہر کے علاقوں میں امپیریلزم کا روپ اختیار کر لیا ہے۔ ولی اللہی سوشلزم کا شدکار اور مزدور کو خالص مادی اشتراک ریاست کے مقابل میں زندگی گزارنے کے زیادہ بہتر مواقع مہیا کر سکتی ہے۔

مشران ایک ایسی جماعت کی تشکیل کا تصور پیش کرتا ہے جو آج کل کی انقلابی سیاسی جماعت کے تصور سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ اس جماعت کو یک جہی اور پورے نظم و ضبط کے تحت ہونا چاہیے۔ اس قسم کی اسلامی جماعت حضرت عمر اولؓ کے دور خلافت میں (۶۳۴ - ۶۴۴) معرض وجود میں آئی تھی اور حضرت عثمانؓ کے دور (۶۴۴ - ۶۵۶) تک قائم رہی، جن کی شہادت کے ساتھ ہی، جو بے منتظمی اور سازش کا نتیجہ تھی، وہ منتشر ہو گئی۔ مسلمانوں کی انقلابی جماعت کی بنیادیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدنی حیات طیبہ کے دور تک پائی جاتی ہیں جن کے اسوہ حسنہ کے دو پہلو تھے۔ وہ اللہ کے مہم پیغامبر تھے اور اس انقلابی جماعت کے سیاسی سرگروہ جو تشکیل کے مرحلے میں تھے۔ اس دوسری حیثیت میں آپ نے نہ تو ہمہ وقت رہوئے کا کردار ادا کیا اور نہ آپ امر مطلق تھے بلکہ پارلیمان اصول کے مطابق سیاسی جماعت کے بزرگ ارکان سے مشورہ اور مصلحت کرنے کا طریقہ منتخب کیا۔ اس کا لائحہ عمل یہ تھا کہ سماجی انقلاب کی تخم ریزی کی جائے تاکہ مکر کی تاحسب برادری کی ہوا بارہ داری قائم تھی اسے ختم کیا جاسکے اور بالآخر

ہمسایہ کے شاہنشاہیت پسند باز نطینوں اور عاسانیوں کا تختہ الٹ دیا جائے تاکہ عوام الناس کی حالت سدھاری جائے۔ اور اس جذبہ کے ساتھ جو نہ صرف اقتصادی تحریکوں کا مطلق نظریہ تھا کہ منشائے الہی کے انسانی مساعی کے ذریعہ کار فرما اور عامل ہونے کا احساس پیدا کیا جائے جو ایک مستحکم اور غیر طبقہ بانی معاشرہ کی مؤید ہو حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے دور میں اسلامی انقلاب نے انسانیت اور واداری کی جو مثال پیش کی اُسے روس میں لنین اور اسٹالن کی سرکردگی میں لادینی اشتراکی انقلاب کے انسانیت سوز اعمال کے مقابلہ میں مجملہ اخلاقی میاروں سے پرکھا جاسکتا ہے۔

باز نطینی اور ساسانی سلطنتوں کو مٹا کر دونوں خلفاء کی زیر قیادت اسلامی سلطنت کی توسیع سیاسی اور معاشی اخلاقیات کی بنا پر ناگزیر تھی۔ یہ دونوں ظالم اور ذوال آمادہ سلطنتیں صدیوں سے بنی نوع انسان کے بدنصیب گرد ہوں کو ظلم اور استبداد کی پکی میں پس رہی تھیں۔ وہ وقت آگیا تھا کہ اس اقتصادی اور سیاسی ڈھانچہ کو اکھاڑ پھینکا جائے جو چند لوگوں کے مفاد میں قائم تھا اور اس کے لیے باہر سے انقلاب آئے کی ضرورت تھی۔

ایک اسلامی جماعت کے تصور سے کہ یہ انقلابی سیاسی جماعت ہے مولانا سندھی کو اتحاد و اتحاد کی توضیح میں آسانی ہوئی کہ ارتداد مذہب کے بجائے سیاسی خداری کا عمل ہے اور قانوناً اس کی مستردی سزا موت ہے۔

مولانا سندھی کے نقطہ نگاہ سے اشتراکی اور اسلامی اقتصادی فلسفوں میں فرق یہ ہے کہ اگرچہ دونوں اس امر میں متفق ہیں کہ دولت کی تقسیم بہر شخص کی اہلیت کے مطابق ہونی چاہیے۔ اسلام اس اصول تقسیم پر کہ بہر شخص کو اس کی کارکردگی کے مطابق ملنا چاہیے اس اصول تقسیم کو ترجیح دے گا کہ بہر شخص کو اس کی ضرورت کے مطابق ملنا چاہیے۔ یہ الفاظ دیگر مولانا سندھی اسلامی اشتراکیت کو مندرجہ بالا ریاست کے خطوط پر یکساں پسند کریں گے اور وہ ایک جمہوری معاشرہ میں بذریعہ ارتقاء سوسلزم لانے

کو خارج از امکان نہیں سمجھتے ہیں اور فی الحقیقت وہ اس طریقہ کار کو ان علاقوں کے لیے مستحسن سمجھتے ہیں جو آج پاکستان میں شامل ہیں۔

اقبال کی طرح، مولانا سندھی کی تحریروں سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وہ بین الاقوامی کے وصالی تصور کی جگہ ایک کنفیڈریشن اور کثیر القومی تصور حکومت کے حق میں ہیں۔ اپنی وفات سے کچھ عرصہ قبل انہوں نے ممبئی، نربلا، سندھ ساگر جماعت کی جو بنیاد ڈالی تھی، اس کی کیفیت سے شکل ہی سے کسی نے دلچسپی کا اظہار کیا لیکن اس کا قریباً سو برس بعد اس لحاظ سے دلچسپ ہے کہ اس نے ۱۹۴۴ء کے عشرہ میں ہندوستانی سیاست کے متعلق ان کی سوچ کی نیچ سائے آجاتی ہے۔ جماعت کا دعویٰ یہ تھا کہ وہ "انڈین نیشنل کانگریس" کے دائرہ کے اندر منظم کی گئی ہے لیکن اس کی جڑ لال گاہ شمال مغربی علاقوں تک محدود تھی اور مسلم لیگ کے مغربی پاکستان کے تصور سے باہر تھی۔ اس میں رحمت علی کے قریباً سو برس کے مطابق اجیر (ہندو راجپوتانہ کے قلب میں ایک مسلم زیارت گاہ) وادی جمنا (جہاں مسلمان تعداد میں تو کم تھے لیکن ثقافتی طور پر زیادہ ممتاز اور نمایاں تھے) اور ہندوستان کے وہ علاقے جو مسلم ثقافت کے اس علاقائی مرکز سے الحاق کرنا پسند کریں، شامل تھے اور اس طرح یہ ولی اللہی سوشلزم کے پروان چڑھنے کے لیے شمالی وطن تھا۔ یہ جماعت اپنا سارے تشدد کے ذریعہ آزادی حاصل کرنے کی علمبردار تھی اور کاشتکاروں اور حرفت کاروں کے معیار زندگی بلند کرنے کی دعوے دار تھی۔ اس کے متاخذ میں آزاد ہندوستان کو کثیر القومیت، ریاستوں کا کنفیڈریشن بنانا بھی شامل تھا جن میں سے ہر ایک ریاست ایک لسانی اور ثقافتی وحدت ہوگی۔ یہ جماعت اور اس کا دینی مدرسہ بیت الحکمت جو مولانا سندھی نے قائم کیا تھا، مغربی اور اسلامی ثقافتوں کو مدغم کرنے کی بھی جو صمدانستہ کرتے تھے۔ نیز مغربی طرز زندگی کے بھی حق میں تھے۔ دونوں اداروں کا خاص زور فکر و خیال، اخلاقیات اور سیاسیات کی یک رنگی پر تھا جس کی بنیاد شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کی اس توضیح پر رکھی گئی تھی جو مولانا سندھی نے کی تھی۔

۱۹۲۲ء میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مارکیٹ تنے کم سے کم ایک دو قدامت پرست علمائے دیوبند پر واضح اثر ڈالا۔ مولانا حفیظ الرحمن سہاروی نے شریعت کے روایاتی دھندلے کے اندر اسلامی سوشلزم کے تخیل کو پروان چڑھانے کی کوشش کی۔ ان کے لیے بھی شاہ ولی اللہ کے اس استدلال سے شہہ پانا ناگزیر ہو گیا کہ ایک پاک اقتصادی نظام اسلامی دینی یا اخلاقی نظام کو خارجی دنیا تک پہنچانے کے لیے لابدی ہے۔

مولانا سہاروی کا استدلال عملی نقطہ نگاہ سے شروع ہوتا ہے کہ سماجی زندگی کی اقتصادی ناہمواری بڑی حد تک قدرتی ہے اور قرآن اس کو تسلیم کرتا ہے۔ قرآن نے اس بات پر زور دے کر پابندیاں اور سیزان قائم کیے ہیں کہ ہر فرد کو روزگار کا پتہ ملے اور معاشرے سے اس کی سفارش کرنا عین اقتصادی عدل و انصاف کے مترادف ہے۔ معاشی مساوات جس پر قرآن نے زور دیا ہے یہ ہے کہ سب کو روزگار کے مواقع فراہم کیے جائیں۔ اس بنا پر دولت کی اجارہ داری اور اس کا چند ہاتھوں میں اور نکار قابو نہ ہونا قرار دیا گیا ہے۔ زکوٰۃ کو ایک ادارہ کی شکل دینا اس امر کی اہمیت پر دلالت کرتا ہے کہ کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے کہ وہ اپنی اور اپنے کنبہ کی ضروریات سے زیادہ مال جمع کرے۔ وہ اپنی ضروریات سے زیادہ جو منافع جمع کرتا ہے یا جاند بتاتا ہے اسے معاشرے کی فلاح و بہبود کے لیے خزانہ عامہ کی تندر کر دینا چاہیے۔ قرآن اسی وجہ سے ایک ایسا اقتصادی نظام قائم کرنا چاہتا ہے جس میں دولت مندر فنا کا رانہ اتنے بڑے بڑے ٹیکس ادا کریں جن سے معیار زندگی میں متحدہ حد تک امتیاز ختم ہو جائے۔ اسلام کا مستقل مقصد یہ ہے کہ وہ طبقاتی امتیازات کو کم سے کم کر دے حالانکہ اسلام نجی تجارت و سرمایہ کاری اور لامحدود فیاضی کا مرکز ہے۔ اگر اصول زکوٰۃ کی صیح تاویل سے ہے تو پھر اللہ نے اس کی اجازت کیوں دی ہے کہ لوگ ثروت اور افلاس کے تفاوت کے ساتھ پیدا ہوں۔ مولانا سہاروی نے اس کا یہ جواب پیش کیا ہے کہ ادنیٰ و اعلیٰ اور غریب و امیر کی آفرینش کے ذریعے اللہ لوگوں کا امتحان لیتا ہے کہ یہ دیکھیں کہ صاحب ثروت ایشیا کر کے کسی طرح اپنے معاشرتی

فرائض کی ذمہ داریوں سے عہدہ براہوتے ہیں۔ بعینہ ایک شخص جس میں کاروبار کی زیادہ صلاحیت ہے یا زیادہ ذہنی اور دماغی قابلیت کا مالک ہے وہ صرف اپنے ہی لیے نہیں کماتا بلکہ اپنی پوری قوم کے لیے کاتا ہے۔

سرمایہ داری کا، ان معنوں میں کہ ذرائع پیداوار کی خصوصی اجارہ داری یا دولت صرف چند ہاتھوں میں رہے، قرآن سنت خلاف ہے۔ برعکس اس کے خواہم الناس کی فلاح و بہبود کے لیے چند باصلاحیت افراد کا دولت اور سرمایہ پیدا کرنا اخلاقی بنیاد پر ہے اور اس طرح مالی چیرہ دستیوں مثلاً سود خوردی، ناجائز منافع خوردی، سٹری بازی اور قمار بازی کو اپنے نظام سے خارج کر دیتا ہے۔

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ غیر مستحق یا معاشی کے کم مستحق افراد کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ حوصلہ مند اور جفاکش طبقے کی ساعی، آمدنی اور خیرات سے طفیلیوں کی طرح چمٹے رہیں۔ جس طرح دولت اور صلاحیت، صاحب ثروت کے لیے خداوندی امتحان ہے، اسی طرح اللہ اس اور اقتصادی نا بھواری مفلسوں اور ناداروں کے لیے بھی ایک امتحان ہے جنہیں اس طرح جدوجہد کرنے، کمانے اور اقتصادی اور معاشرتی سیڑھی پر چڑھنے کا موقع فراہم کیا جاتا ہے۔ اس لیے اسلامی سوشلزم ایک دو سمتی حرکت ہے جس میں اہل ثروت سخت ایشادانہ فیاضی سے آگے بڑھتے ہیں اور ناداران تک کوشش اور محنت سے اس خلیج کو پُر کرنے میں لگے رہتے ہیں جو طبقات کو تقسیم کرتی ہے۔

اسی طرح اسلام سیاسی ڈھانچہ کی استحقاقی حاکمیت کے تصور کی بھی نفی کرتا ہے۔ اسلام کی دینی ریاست کا قائد نہ شہنشاہ ہوتا ہے، نہ آمر اور نہ جمہوریہ کا صدر ہوتا ہے۔ اس کی حیثیت خلیفہ کی ہوتی ہے جو سطح ارض پر اللہ کے نائب کی خدمت انجام دیتا ہے۔ خلیفہ کی اطاعت و فرمانبرداری قوم پر اسی وقت تک مائد ہوتی ہے جب تک کہ ہد کور الصمد در قرآن اور سنت کے احکامات بجالاتا ہے۔ وہ اس بات کا پابند ہے کہ مجلس شوریٰ کے ذریعے جو بحیثیت جمہوری قوم کی پختہ فہم و دانش کی

نمائندگی کرتی ہے، اتفاق رائے حاصل کرے۔ اس کا فرض ہے کہ وہ احکام الہی اور اپنے شیروں کی آراء پر سختی سے عامل رہے۔ اس مثالی کردار کو پہلے چار خلفائے راشدین اور اموی خلیفہ عمر بن عبدالعزیز نے پورا کیا۔

اسلامی ریاست میں اقتصادی ڈھانچہ کا انتظام و انصرام خلافت کے قانونی حدود میں آتا ہے، جو زمینوں کا معقول انتظام یا زمین دار اور مزارع کے مابین حکم کا کام سرانجام دے سکتا ہے۔ وہ نجی ملکیت کی انتہائی حد متقرر کر سکتا ہے، دولت کی مکرر تقسیم کے سلسلہ میں مداخلت کر سکتا ہے۔ قانون شریعت کے مطابق بیس لگا سکتا ہے، سود خوری، قمار بازی یا دوسرے ناجائز استحصال کے طریقوں کو غیر قانونی قرار دے سکتا ہے۔ صنعت و تجارت اور دولت کے دوسرے ذرائع پیداوار کی ترقی کے لیے ترغیبات مہیا کر سکتا ہے۔

دور جدید کی اقتصادیات کے سلسلہ میں مولانا سہاروی ادارہ ہائے کامداد یاہی کو سرمایہ دارانہ بنکاری کے مقابلہ میں کام کرنے کا موقع دینے کی سفارش کرتے ہیں کیونکہ مؤثر الذکر ممنوع سود خوری پر قائم ہیں۔ انہیں اسلام میں قابل انتقال اور ناقابل انتقال ملکیت کی اجازت نظر آتی ہے، لیکن نجی ملکیت کے حدود متدار محدود ہیں۔ قومی دولت کے ایسے ذرائع مثلاً کانیں یا ذرائع مواصلات حکومت کی تحویل میں ہونے چاہئیں۔ صنعت و حرفت نجی ملکیت میں ہو سکتی ہے لیکن سرمایہ دار اور مزدور طبقے کے مابین اقتصادی تعلقات پر ریاست کو پورا اختیار ہونا چاہیے تاکہ استحصال کے امکانات بالکل مفقود ہو جائیں اور مزدور طبقہ کی فلاح و بہبود یقینی ہو جائے۔

اسلام کا اقتصادی نظریہ فسطائیت کے بالکل برعکس ہے اور مارکسیت کے پانچ خاصے اس کا اشتراک ہے کسی مخصوص و ممتاز طبقہ کے ہاتھوں میں سرمایہ کے ارتکاز کی ممانعت، تمام انسانوں کے لیے مواقع کی مساوات اور ان کے معاشرتی فلاح و بہبود کے لیے ریاست کی جانب سے اقتصادی ڈھانچہ کی تنظیم

انفرادی انتفاع پر اجتماعی سماجی مفاد کو ترجیح، سماجی انقلاب کے ذریعہ ایسے طبقاتی نظام کو روکنا یا منسوخ کرنا جو استحصال کرنے والوں اور استحصال کے شکار صحابانِ شہادت اور ناداروں یا حاکموں اور محکوموں پر مشتمل ہو۔ اسلام مارکیٹ سے دو باتوں میں متفق نہیں ہے۔ وہ حدود کے اندر کبھی ملکیت کی اجازت دیتا ہے اور ہمارے کی مطلق غیر طبقاتی بنیاد کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہ انسانی جماعتوں میں طبقاتی ساخت کی عملی صورت و حقیقت کو مانتا ہے۔ لیکن اسلام سب کے لیے مساوی مواقع کے اصول کے ذریعہ اس پر قابو رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ اسلام کا مسلمہ طبقاتی ڈھانچہ، جماعتی اقتصادی حقیقت کی وحدت کا حامل ہے، اثر کارِ زر کی ممانعت کے باعث غیر مستقل اور سیال حالت کا پابند ہے۔

قابلِ ذکر یہ امر ہے کہ اقبال اور عبید اللہ سندھی کے برعکس سہاروی، اشتراکیت کے اس مسئلہ کو بالکل نہیں چھیڑتے ہیں جو اسلام کے لیے بہت نازک ہے یعنی لادینی مادیت، اس کا رد ان کے مذہبی نقطہ نگاہ سے مبرہن ہے۔ انہیں فی الحقیقت ایک ریاضیت زدہ اشتراکی نظریہ کے صرف ایک مروج کی فکر ہے اور وہ ہے اس کا اقتصادی پہلو، اور مذہبی اور مابعد الطبیعیاتی پسلوؤں سے جو مخالفت چل رہی ہے انہیں اس سے کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ جو اصول یا داعیہ وہ پیش کرتے ہیں اکثر متناقض ہوتا ہے۔ اس کی عمومی کیفیت ان تفصیل کی تفتیش کرتی ہے جو اس طرح کی دوہری تقسیم سے پیدا ہوتی ہیں مثلاً ان کا یہ نظریہ کہ زکوٰۃ کی اداری حیثیت مذہباً انفرادی ضمیر کا فریضہ ہے لیکن اس کے ساتھ وہ اسے ریاست کے ذریعے جاری کرنے کے حق میں بھی ہیں۔ علمائے دیوبند خاص طور پر محمد میاں نے ۱۹۴۷ء کے بعد آزاد ہندوستان میں اپنے قومی آدرشوں میں "ولی، فلاحی سوشلزم" کا رنگ قائم رکھا۔

مولانا سندھی اور مولانا سہاروی کی اشتراکی تحریروں پاکستان کے وجود میں آنے سے پہلے کے عشروں سے تعلق رکھتی ہیں۔ اسلامی اشتراکیت کا تیسرا قابلِ ذکر

نظریہ خلیفہ عبدالحکیم نے ۱۹۵۳ء میں پاکستان میں پروان چڑھایا جو مولانا مسعود احمد کی تصنیف کی اشاعت کے گیارہ سال بعد سامنے آیا۔ وہ اسلامی جدید پسندی کے نیم سرکاری نظریہ سازوں میں سے تھے۔ یہ پاکستان کی تاریخ کا وہ دور تھا جب وہ امریکہ کی جانب جھک رہا تھا۔ اس نظریہ میں خالص اسلامی اقدار پر زیادہ زور نظر آتا ہے اور سوشلسٹ نظریہ کا رُخ مثالی فلاحی ریاست کے تصور کی طرف منطف ہوتا نظر آتا ہے :

”جہاں تک دونوں کی آدرشی بنیاد کا تعلق ہے اسلام اور لادھی“

آمرانہ اشتراکیت کے مابین کوئی سمجھوتہ نہیں ہو سکتا۔ اگر اسلام مثالی اشتراکیت سے سمجھوتہ نہیں کر سکتا تو پھر وہ مغرب کی امپیرلسٹ قوتوں کی استعمار پسندی، نسل پرستی اور نوآبادیت کو بھی قبول نہیں کر سکتا۔

”جدیاتی مادیت اٹھارویں صدی کے یورپ کی میکاکی مادیت ہی کی ایک اور قسط ہے۔ میکاکی مادیت دماغی حقیقت کی منکر ہے اور زندگی کے جملہ مراحل کو طبعیاتی خبر کے تابع قرار دیتی ہے۔ یہ جبری حجامان جدیاتی مادیت میں ایک نئی شکل اختیار کر رہا ہے یعنی دعویٰ، خلاف دعویٰ اور دونوں کے مرکب کا ناگزیر استمرار۔ اسلامی الہیات کا اخلاقی، معاشرتی اور مثالی تصور کائنات، حین میں وہ دوسرے بڑے مذاہب کا شریک ہے، مغرب کے میکاکی یا مارکسی جدیاتی تصورات مادہ، وجود اور سماج سے بالکل متضاد و متنازع ہے۔“

مارکسی نظریہ وجود مادہ کو بے مقصد اور چند ناقابل فسخ قوانین کا پابند قرار دیتا ہے۔ ”جہاں کوئی مقصد نہ ہو تو پھر منہ عن اور لزوم کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔۔۔ یہ تحریک نہ اخلاقی ہے اور نہ غیر اخلاقی، وہ لا اخلاقی ہے۔ مارکسی اخلاقیات کا تعلق زیادہ سے زیادہ ادراپی بہترین صورت میں ”موجودہ حقیقی انسانی صورت حال“ سے ہو سکتا ہے۔ اس کے فکر اور نقطہ نگاہ میں ابدی اور پائدار اخلاقی اداروں کا جن پر تمام بڑے مذاہب زور دیتے ہیں، سرے سے کوئی وجود نہیں ہے۔“

نوازداد ممالک میں اقتصادی اور سماجی اصلاح کی جدوجہدیں چل رہی ہیں وہ یا تو مانگتے ہیں یا پھر ان میں مارکیٹ اشتراکیت کے عناصر کو مختلف درجے میں مستعار لینے کو ترجیح دی گئی ہے بشرطیکہ وہ اسلام کے بنیادی اعتقاد باللہ کے ڈھانچہ میں ان سے حضرت پہنچنے کا کوئی اندیشہ نہ ہو۔ اور اس کے ساتھ ہی یورپی اپیستیمزم کے باقیات یا گمراہ متبادلات کو مسلمان قوموں کو سیاسی طور پر بھروسہ دی اور مدد حاصل کرنے کے لیے روس کی جانب نظر اٹھانے پر مجبور کرتے ہیں۔

سماجی انصاف کے جس آدرش کی تکمیل کے لیے مسلم معاشرہ ٹامک ٹونیاں مار رہا ہے وہ اشتراکیت نہیں ہے بلکہ وہ اسلامی نمونہ کی اشتراکیت ہے جس کی پشت پناہی پر روحانی اقدار ہیں: "اسلامی جمہوریت کی بنیاد پوری انسانیت کی بنیادی وحدت کے تصور پر قائم ہے۔ اسلام ایک جانب مالی اخوت کی سالم بھائی بھائی کی نہایت مستحکم تاریخی شہادت کا حامل ہے اور دوسری طرف رواداری اور بنی نوع انسان کی کسی بھی تہذیب کے مقابلے میں، اسلامی ریاست میں غیر مسلموں کے لیے مساوات اور یکساں مواقع کا قانونی حق دیتا ہے:

"اسلامی جمہوریت کا حتمی مقصد انفرادی عرفان ذات ہے.....

اسلام کے نزدیک ریاست فوق انسانی وجود یا دیوتا نہیں ہے جس کی پرستش اور عظمت بیان کی جائے۔ وہ صرف ایک ذریعہ ہے جس سے افراد امن اور سکون کے ساتھ اپنے پسندیدہ ممالک پر عمل پیرا ہو کر اپنی آزادی کو کام میں لائیں۔... ایک اسلامی ریاست کو نہ آمرانہ ہونا چاہیے اور نہ مطلق العنان۔

۱۹۵۰ء کے عشرے میں اسلامی سوشلسٹ فکر میں جو تبدیلیاں ہوئی، جس کی خلیفہ عبدالحمیم نے اپنی تعریف میں تلخیص پیش کی ہے، مرکز سے بائیں جانب ہٹی ہوئی حریت پسندی ہے۔ ایک اسلامی ریاست کو فکر، عمل اور مہم جوئی کی آزادی کو بروئے کار لانا چاہیے، یعنی جمہوریتوں میں ہونا ہے، جس کا رہنما اصول

سب کے لیے یکساں مواقع کا حصول ہو۔ جغرافیائی طور پر اسلامی دنیا مغرب اور
اشتراک مشرق کے بیچ میں واقع ہے۔ اس کی تہذیب کی روئےداد اس امر کی شاہد
ہے کہ اس کے اندر ایک سنہرے اوسط کے ارتقا کی صلاحیت موجود ہے۔ اگر
مارکیٹ سرمایہ داری کے دعویٰ کا توڑ ہے تو پھر اسلام ان دونوں کے بالواجہ
جدیاتی استخراج کا کام کرتا ہے۔

اگر یہ استخراج اسلامی سوشلزم ہے تو پھر اس کی عمرانی ترقی کا مقصد
کیا ہے؟ خلیفہ عبدالحکیم اسے قرآنی لفظ "تقدیر" سے تعبیر کرتے ہیں، جو ان کے
خیال میں حیات کا نقطہ آغاز ہے یا پھر خام مواد ہے جسے انسان کو حقیقی الامکان
بہترین قالب میں ڈھالنا ہے۔ فطرت میں تضادات اور کوائفات و دلولوں موجود
ہیں، مساواتیں بھی اور عدم مساواتیں بھی۔ کوئی معاشرہ اگر مساوات کی مستقل سطح قائم
کرنا چاہتا ہے، جیسا کہ اشتراکیت کا دعویٰ ہے، تو وہ یقیناً نا کامیاب ہو گا کیونکہ وہ
فطرت کے بنیادی قوانین کے خلاف ہے۔ دوسری جانب سرمایہ داری بالکل متضاد
اسباب کی بنا پر غیر اخلاقی اور غیر انسانی ہے۔ وہ فطری عدم مساواتوں کو معنوی عدم
مساواتیں پیدا کر کے اور انہیں مستحکم کر کے، مزید ککس پہنچاتی ہے۔ اس
کی تکرار بندی کرتی ہے اور اسے دائمی بنا دیتی ہے۔ یہ دلول انتہائی حل مشالی
اسلام کے منافی ہیں بعینہ جیسے حاکمانہ یا سامنتی یا اجارہ دارانہ ادارے، جو تاریخی
اسلام نے مستحکم کیے تھے جن میں ملکیت، زمینداری، جاگیر داری، پرہیزی پیشہ،
سود خوری یا تجارتی یا مالیاتی اجارہ داری شامل ہیں، مثالی اسلام کے منافی ہیں۔
اسلام کو کسی سوشلسٹ فلسفہ کو خارج الاصل ذرائع سے کسب کرنے یا اس کو ترقی
دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ مثالی توضیح کے ذریعے اور حکومت و معاشرہ کی
صورت میں تشکیل دینے کے بعد اسلام اپنے طور پر خود سوشلزم ہے۔
ان تمام نظریات نے اشتراکیت اور اسلام کے متعلق مروجہ مبین قابل اعتبار
سی ویو مال مرتب کر ڈالی ہے جو نہ صرف غیر سائنسی ہے بلکہ تاریخ کی منطق اور تسلسل

کے بھی ہاں کل خلاف ہے۔ انہوں نے اذیت اور اسلام میں موانعت و ممانعت کا سراغ لگایا ہے جن کا ان میں شاہدِ تک نہیں پایا جاتا ہے۔ مولانا سندھی اور مولانا سہاروی دونوں نے شاہ ولی اللہ سے ایسے ایسے خیالات منسوب کیے ہیں جن نے اٹھارویں صدی کے آغاز میں اس بزرگ کو ششدر کر دیا ہوتا ہے۔ مغربی امپیریلزم کے خلاف سوائے مولانا سندھی کے اور وہ بھی کسی حد تک، کسی اور نے اشتراکی امپیریلزم کے خطروں کو محسوس نہیں کیا۔ اور انہوں نے مغربی جمہوریتوں میں آزادی، جمہوریت اور آزادی ضمیر کے اداروں کے ساتھ منصفانہ سلوک نہیں کیا۔

حواشی

۱۔ عظیمی خطبہ است۔ (۱۹۵۵ء) ص ۱۵۸-۵۹

۲۔ خطبہ است، ص ۱۱۴

۳۔ ایضاً، ص ۸۹، ۱۱۴ تا ۱۱۹، محمد سرور، مولانا عبید اللہ سندھی (۱۹۴۳ء) ص ۳۹۳؛ سندھی

شاہ ولی اللہ کی سیاسی تحریک، ص ۲۳۰

۴۔ شاہ ولی اللہ ص ۱۵۰-۱۵۱، ۲۹۹، سرور، ص ۱۵۰-۱۵۱، ۲۹۱، ۳۱۶؛ سید احمد اکبر آبادی

عبید اللہ سندھی اور ان کے ناقد (۱۹۴۹ء) ص ۲۴-۲۸؛ سندھی کے خیالات کی

مائع شقیں کے لیے دیکھیے مسعود عالم ندوی رسالہ معارف ستمبر ۱۹۴۳ء، ص ۱۸

۵۔ سرور، ص ۳۹، ۱۲۱، ۱۲۶-۱۲۷، ۱۳۳-۱۳۴

۶۔ ایضاً، ص ۴۴، ۸۹، ۲۴۲-۲۴۴

۷۔ سیاسی تحریک، ص ۱۳۳-۱۳۵؛ سرور، ص ۶۰-۶۲، ۱۲۰

۸۔ خطبہ است، ص ۲-۲۱؛ اکبر آبادی، ص ۲۵۴

۹۔ سرور، ۱۶۴-۱۶۸

۱۰ خطبہ است، ص ۲۰-۲۱؛ عنوان انقلاب، سرور، ص ۵۳-۵۸

۱۱ خطبہ است، ص ۲۶-۲۹

۱۲ سرور، ص ۱۱۰

۱۳ ایضاً، ص ۹۰-۹۳، ۱۲۸

۱۴ ایضاً، ص ۱۲۱-۱۲۲

۱۵ سرور، ص ۶۸-۶۹

۱۶ ایضاً، ص ۶۶، ۱۰۳

۱۷ خطبہ است، ۱۸۰-۱۸۱، ۲۳۶-۲۴۱

۱۸ سیواروی، اسلام کا اقتصادی نظام (دہلی ۱۹۴۲ء) ص ۱-۵

۱۹ ایضاً، ص ۳۰-۳۳

۲۰ ایضاً، ص ۴۰-۴۱

۲۱ ایضاً، ص ۵۴

۲۲ ایضاً، ص ۶۵-۶۸

۲۳ ایضاً، ص ۸۳-۹۰

۲۴ ایضاً، ص ۱۰۶-۱۰۷، ۱۰۷-۱۰۸، ۲۵۰-۲۸۲

۲۵ ایضاً، ص ۲۴۰-۲۹۹

۲۶ خلیفہ عبدالحکیم، اسلام اور اشتراکیت (۱۹۵۳ء) ص ۱۰۷، ۱۰۸ اور ص ۵۰-۶۳

۲۷ ایضاً، ص ۶۶، ۷۵

۲۸ ایضاً، ص ۱۲۴-۱۲۵، ۱۵۲

۲۹ ایضاً، ص ۱۵۷ تا ۱۸۸

۳۰ ایضاً

۳۱ ایضاً، ص ۲۰۷-۲۳۱، ۲۵۱-۲۶۳

۳۲ مسودہ عالم ندوی، ہمارے مستقبل ۱۹۴۴ء، ص ۲۸

ابوالاعلیٰ مودودی:

راسخ العقیدہ اساسیت

جدید پسند اسلام کو ہندوستان میں اور بالخصوص پاکستان میں سب سے زیادہ متحرک، فعال اور منظم چیلنج کا جو سامنا کرنا پڑ رہا ہے وہ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی تعلیمات اور اچائے مذہب سے متعلق تحریرات اور ان کی مضبوط ایک لوجی اور قریب قریب کلیت پسند مذہبی و سیاسی تنظیم "جماعت اسلامی" سے ہو رہا ہے۔ مولانا مودودی ۱۹۰۳ء میں پیدا ہوئے اور ۱۹۲۹ء میں انہوں نے مصافحہ کردار کا آغاز کیا۔ سب سے پہلے "الجماعت" نکالا جو راسخ العقیدہ جمہیت علمائے ہند کا ترجمان تھا۔ پھر ۱۹۳۲ء میں "ترجمان القرآن" نکالنا شروع کیا جو ایک توضیحی تفسیری رسالہ تھا اور جو مذہب و سیاست میں ان کی اساسیت کے اچا کی تبلیغ کی خدمت سرانجام دیتا تھا۔ اس تحریک کو وہ اور ان کی جماعت "اسلامی نشاۃ الثانیہ" سے تعبیر کرتے تھے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ ۱۹۳۴ء میں انہوں نے اقبال کی توجہ اپنی جانب منطوف کرائی جبکہ وہ اسلامی فقہ کی تدوین کے متعلق سوچ رہے تھے۔ اقبال کی علالت اور ۱۹۳۸ء میں ان کی وفات کے باعث یہ تجویز بروئے کار نہ آ سکی۔

مولانا مودودی کے دعوؤں کے باوجود ان کے اور اقبال کے مذہبی اور سیاسی خیالات میں بہت ہی کم متجانست پائی جاتی ہے اور وہ منکر اقبال کے وسیع میدان کے صرف کناروں کو چھو پاتے ہیں۔ مولانا مودودی کی تعلیمات کا مورخ الحقیقت اقبال سے بالکل متضاد ہے۔

۱۹۳۶ء اور ۱۹۴۷ء کے دوران پہلے تو مولانا مودودی نے مولانا مدنی اور علمائے دیوبند کی مخلوط قومیت کے موقف کی مخالفت کی اور بعد میں تحریک پاکستان کی لادینی قیادت کی بنا پر تنقیدیں کی۔ ۱۹۴۱ء میں انہوں نے ”جماعت اسلامی“ کی بنیاد رکھی، اس کی قیادت خود سنبھالی، اور ایک ”انتخابی“ عمل کے پردے میں اسے مضبوطی سے قائم رکھا۔ تحریک پاکستان کے بعد پٹیان کوٹ (ہندوستان) سے ہجرت کر کے لاہور چلے آئے اور کشمیر کے لیے جدوجہد کو غیر اسلامی قرار دیا جس کی پاداش میں وہ ۱۹۵۰ء میں قید کر دیے گئے۔ اگرچہ بعد میں ۱۹۶۵ء میں انہوں نے کشمیر کے حصول کے لیے جنگ کو ”جہاد“ کا مرتبہ دے دیا۔ ۱۹۵۲-۱۹۵۳ء میں وہ پاکستان کی مخالفت جماعت ”احمدیہ“ اور راسخ العقیدہ علماء کے احتجاج و شرش کے ساتھ ہو گئے جو عیسائی منظر کا عقیدہ رکھنے والے احمدی فتنے کے خلاف امتیازی قانون اور انتظامی کارروائی کرنے کا مطالبہ کر رہے تھے اور چونکہ احتجاج نے بڑے پیمانہ پر بند نظموں کی صورت اختیار کر لی، فروری ۱۹۵۳ء میں لاہور میں مارشل لا نافذ کر دیا گیا اور مولانا مودودی کو سزائے موت سنائی گئی لیکن تادمت پسند وزیراعظم خواجہ ناظم الدین اور سکرٹری جنرل (بعد کے وزیراعظم) چودھری محمد علی کی مداخلت سے وہ رہا کر دیے گئے اور مارشل لا اٹھایا گیا۔ ۱۹۵۸ء میں جو فوجی حکومت قائم ہوئی اس کے دوران، دوسری سیاسی جماعتوں کی طرح، جماعت اسلامی پر سختی پابندی لگادی گئی اور دوسری جمہوریہ کے تحت ۱۹۶۲ء میں دوسری سیاسی پارٹیوں کی طرح اس کا پھر سے احیاء ہوا۔ حسب معمول جماعت اور اس کے قائد نے حکومت کی مخالف دوسری سیاسی جماعتوں سے اتحاد قائم کیا اور ان کی

صاف رہی۔ اس کی ثقافت عمل، معقول اور اخلاقی رہی۔ بعد میں، حبیب دوسری ثقافتوں کے اجزاء و عناصر مستعار لے کر اسلامی ثقافت میں داخل کر دیے گئے، اس کی اخلاقی پاکیزگی کم ہو گئی۔ اعلیٰ زندگی اور شاندار فن تعمیر خوب بھلا بھولا اور طنز حیات بتدریج غیر اسلامی ہوتا گیا لیکن باایں ہمہ تمام دنیا میں اسلامی ثقافت کے قلب میں کوئی ایسی شے جو فی الواقع اسلامی تھی، اسلامی معاشروں میں دائم اور قائم رہی اور اسلامی تاریخ کے نازک موقعوں پر خود سامنے آ گئی تھی۔

اسلامی معاشرہ کی مکمل تنظیم کا ارتکاز ذات الہی میں ہے۔ اس لیے مذہب، اطاعت کے مترادف ہے اور اسلام نام ہے منشأ الہی پر مبنی بننے کا جس نے قوانین قدرت کی داغ بیل ڈالی۔ اب یہ انسان کی عقلیت پسندی کا کام ہے جو اگرچہ بذاتِ خود اصولِ طبعی کی پیروی کرتا ہے مگر ان قوانین سے ہم آہنگی اور مطابقت پیدا کرے۔ صرف اسی طرح فکر و عمل کی یکسانیت، انفرادی اور اجتماعی طور پر حاصل کی جاسکتی ہے۔

انسانی اخلاق کی ذہنی بنیاد ایمان ہے جو اپنے حقیقی معنوں میں دینی بھی ہو سکتی ہے اور دنیاوی بھی، لیکن ایمانِ دینی تنہا اس دنیاوی ایمان کو مع اس کے اجتہادات اور شرائط کے اپنے اندر جذب کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لیکن اس کی ضد ممکن نہیں ہے۔ اس لیے دنیاوی ثقافت جس کی بنیاد ایمانِ مذہبی پر ہو ایک نری لادینی ثقافت سے، جو بے راہ انسانی عقل پر مبنی ہو، بدرجہا جامع اور وسیع ہوتی ہے۔ اسلامی معاشرہ ایمان پر مبنی ہے جسے مولانا مودودی نے روایاتی مذہبی اصطلاحات میں بیان کیا ہے جس کی بنیاد قرآن میں دیے ہوئے ارکانِ خمسہ پر ہے اور جس میں اللہ کی حاکمیت، رسالت پر ایمان، ملائکہ اور روزِ جزا پر یقین شامل ہے۔

پس اللہ صرف خلاق، رزاق اور رب ہی نہیں وہ حاکم مطلق بھی ہے اور معاشرہ انسانی کا مقصد بھی۔ پیغمبر اسلام، جن کے ظہور سے تاریخ میں پیغمبرانہ کثرت کا

دور اختتام کو پہنچا، انسانوں میں اللہ کے نمائندہ خصوصی ہیں اور انسانی معاشرہ کے لیے بنیادی قانون الہی کا منبع صفت قرآن ہے۔ اسلامی معاشرے کا رکن ہونے کے لیے انسان کو نازل شدہ قانون کی تطہیت پر یقین کرنا اور اسے تسلیم کرنا ضروری ہے۔ وہ شخص جو یہ سمجھتا ہے کہ کسی فرد یا جماعت کے اجتماعی فیصلہ سے احکامات الہی کے کسی حصے میں کمی بیشی ترمیم یا تیغ کی جاسکتی ہے وہ منزل قانون کو مسترد کرنے یا اس سے تجاوز کرنے کا مجرم ہے، اس لیے اسلامی معاشرے میں اس کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے اور نہ وہ اسلامی ریاست میں شہریت حاصل کرنے کا اہل ہے۔

اسلامی ثقافت کی بنیاد اللہ اور اس کی مخلوق انسان کے مابین ایک میثاق پر قائم ہے۔ اس کے اصول تمام زمانوں کے لیے معتبر ہیں۔ وہ بلا امتیاز قومی حدود، نسل، رنگ یا زبان کے، تمام انسانیت کے لیے بجا طور پر جائز ہیں۔ یہ وسیع و قوی دائرے دہندگی کا حق برائے نام نو مسلموں کی تعداد میں اضافہ کرنے کے لیے نہیں ہے بلکہ وہ تمام انسانوں کو اس بات کے یکساں مواقع ہم پہنچانے کے لیے ہے کہ وہ اپنے مالک کے آگے سیر نیاز جھکائیں اور اس کے مقرر کردہ قوانین کے مطابق اپنی زندگیاں سنواریں۔ اسلامی آفاقیت، غیر واضح اور مبہم نہیں ہے وہ ایمان کی طرح اخلاقی ضابطہ کی سختی سے پابند ہے جس سے انسان حیات مابعد کی تیاری کے لیے اس دنیا میں اپنی زندگی احسن طریقے سے گزارے، اور اس نظم و ضبط میں اسلام ان اوصاف حمیدہ کو اپنے اندر سمولیتا ہے جو انفرادی طور پر پائے جاتے ہیں یا دوسرے مذاہب اور ثقافتوں میں الگ الگ ملتے ہیں۔

کفر معنی انکار اسلام، ظلم، بغاوت، ناشکری اور مذہبی کا نام ہے۔ اس بغاوت کا لازمی نتیجہ زندگی کے حقیقی اور شمول کی تکمیل میں ناکامیابی ہوتا ہے۔ ایک زندگی سائنس دان توازن اور اخلاقی موانع سے معرکہ ہوگا اور پوری نوع انسانی کو تباہی اور بربادی کا شکار کر دینے میں اسے کوئی تامل نہیں ہو سکتا۔ ایک مثالی

مسلم سائنس دان کو سماجی اور طبیقاتی سائنسوں کے عملی مسائل کی سائنسی تحقیق میں اس سے بے دین سے پیچھے نہیں رہنا چاہیے بلکہ اس کی تحقیق کے مقاصد مختلف ہوں گے اور خالص اخلاقی اور انسانی معاشرے کے لیے مفید اور کامیاب ہوں گے۔ اللہ کی وحدانیت اور کلمہ پر ایمان سے وسیع النظری، عزت نفس اور خودداری پیدا ہوتی ہے جس میں انسانیت، انکسار، نیکی و راست بازی، صبر و استقلال، ہمت اور طہانیت قلب اور آسودگی سب شامل ہوتی ہیں۔ وہ انسان کو حرص و حسد اور کمیٹنگی سے محفوظ رکھتی ہے اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ وہ انسان کو قانون الہی کی نگہداشت اور اطاعت کی پابند کر دیتی ہے۔

ابوالکلام آزاد اور غلام احمد پرویز کی طرح مولانا مودودی بھی الہامی مذہب یعنی "دین" اور روایتی مذہب (جس کے لیے وہ مذہب کے بجائے شریعت کی اصطلاح کو ترجیح دیتے ہیں) کے درمیان فرق قائم رکھتے ہیں۔ ان دونوں کے برعکس مولانا مودودی کے "الہامی" اور "وہابی" مذہب کے تصورات مختلف ہیں اور وہ دونوں کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ دین تمام ترکلام الہی پر مبنی ہے اور چونکہ اس کی جملہ کتب اور رسل بنیاد کی متقیوں کے ایک ہی پیغام پہنچاتے ہیں یہی عنصر تمام مذاہب میں مشترک ہے، اگرچہ اسلام کے علاوہ تمام دوسرے مذاہب میں الحائق اور آدھیوں نے ان میں تحریف کر دی ہے۔ شریعت جو وہابی مذہب اور الہامی ترمیم شدہ عمومی قانون ہے اور رسمی عبادت، اخلاق کے اصول اور غلط و صحیح میں امتیاز رکھتی ہے۔ ہر پیغمبر کے یہاں اس کے اپنے زمانے اور جمہور کے حالات کے مطابق تعلیمات میں فرق پایا جاتا ہے۔ اگرچہ اس اخذ کردہ نتیجہ میں مولانا مودودی نے مذہب کی تاریخی نشوونما اور تاریخ میں مذہب کے کردار کے لیے ایک راستہ تلاش کر لیا ہے لیکن وہ تاریخ انسان میں حرکت کی صداقت سے چشم پوشی کر لیتے ہیں جو روایاتی مذہب کی قلب ماہیت کرتی ہے۔ اس کی بجائے وہ اسلامی قانون شریعت کے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ناقابل ترمیم و تبدیل

ہونے پر مصر میں۔ اس موقع پر وہ علمائے قدیم کے اس مسلک کے پیرو ہیں کہ احادیث کے چھ مچھوٹے (صحاح شہ) قانون شریعت کے اعلیٰ ترین منبع ہیں اور ان کی پیروی میں، اگرچہ نسبتاً کم اذمانی طریق پر، قانون کے فقہی مکاتب کے مہاروں کو ذبردست خراج تحسین پیش کرتے ہیں۔

جہاد کے متعلق انہوں نے کثرت سے لکھا ہے لیکن وہ بھی خالص روایاتی نقطہ نگاہ سے۔ جہاد میں انسان صرف اللہ کے لیے جان لیتا یا دیتا ہے۔ اسی طرح حقوق اللہ کی بھانڈی میں اسے بہت سی ایسی اشیاء قربان کرنی ہوتی ہیں جو اس کے قبضہ تصرف میں ہوتی ہیں مثلاً مویشی، مال، دولت وغیرہ۔ اسلامی ریاست میں وہ جس مثالی معاشرہ کی تصویر پیش کرتے ہیں اس کی بلیاد مرد و عورت کے قطعی الگ الگ دائرہ کار پر رکھی گئی ہے جس میں طبقہ نسواں کو کمتر کردار تک محدود رکھا گیا ہے:

”قوم کی اخلاقی زندگی کو محفوظ رکھنے اور سماج کے ارتقاء کو صحت مند خطوط پر قائم رکھنے کے لیے عورت و مرد کے آزادانہ ملنے جلنے کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ اسلام نے دونوں جنسوں کے لیے الگ الگ دائرہ عمل تجویز کیا ہے اور ان کے اعمال و اعمال کے احاطے مختلف بنا دیے ہیں۔ عورتوں کو خاص طور پر اندرون خانہ فرائض ادا کرنا چاہیے اور مردوں کو سماجی و اقتصادی دائروں میں اپنے فرائض سرانجام دینا چاہیے۔“

سینما، تھیٹر اور فنون لطیفہ کو ممنوع قرار دیا گیا ہے:

”اسلام ایسے دفعہ الاوقات اور دلعوب، تفریحات اور تماشوں کی اجازت نہیں دیتا جو نفسانی جذبات کے محرک ہوں اور اخلاقی ضابطوں کو کمزور کرتے ہوں۔“
۱۹۲۷ء اور ۱۹۳۹ء کے دوران مولانا مودودی سرگرمی کے ساتھ سیاسی مناقشوں میں حصہ لینے لگے جن کا رنج ابتر میں تو نیشنلسٹ علمائے دیوبند اور

جمیعت علمائے ہند کی جانب تھا۔ دونوں جانب ایذا رساں حملوں اور جوابی حملوں کا بڑا زور دیا گیا۔ انہوں نے بھی علماء کی مخلوط قومیت کے نظریہ کے خلاف وہی رویہ اختیار کیا جو مسلم لیگ کا تھا۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ ان کی قومیت کتنے ہی نیک ارادوں پر مبنی ہو، اس میں مسلم ہندوستان کے ہندو مت میں مذہبی و ثقافتی طور پر منہم ہو جانے کے سنگین خطرات مضمر تھے۔ بعد میں آزاد ہندوستان میں مولانا مودودی کی جماعت کا رُخ بالکل بدل گیا۔

۱۹۳۹ء میں مولانا مودودی کے سیاسی مباحث کا ہدف بدل گیا۔ ہندوستان میں اسلام کے پارہ پارہ ہونے کا خطرہ، جو علمائے دیوبند کے انڈین نیشنل کانگریس کے ساتھ گمراہانہ اتحاد کی وجہ سے پیدا ہو گیا تھا، دوسری جنگ عظیم کے آغاز کے بعد صوبوں میں کانگریس حکومتوں کے استعفا سے پس منظر میں چلا گیا۔ جمہور کا میلان واضح ہو گیا اور ۱۹۳۹ء تک، محمد علی جناح کی قیادت میں، وہ مسلم لیگ کے پیچھے پورے استقلال کے ساتھ جمع ہو گئے، جس کی مولانا مودودی نے اس بنا پر نہایت غیظ و غضب کے ساتھ مذمت کی کہ وہ مہارقب دینی سے قطعی نااہل ہیں اور اپنے سیاسی لائحہ عمل اور تشکیل میں وہ مسلمانوں کے دنیاوی اور سماجی، اقتصادی مفادات کے پیش نظر سبک گئے ہیں۔ لادینی خیال کے دانشوروں کی علیحدگی پسند قومیت، ان کی نظر میں مولانا آزاد اور علمائے دیوبند کی مخلوط قومیت سے کچھ کم خطرناک نہیں تھی۔ مذہب سے دور ہندوستان کے مسلمانوں کی بقا اور علیٰ ہذا القیاس ایران اور ترکی کے مسلمانوں کی بقا یا منہدمی سے بالکل نیست و نابود ہو جانے میں ان کے نزدیک کوئی فرق نہیں تھا۔

۱۹۳۹ء سے ۱۹۴۷ء تک مولانا مودودی تحریک پاکستان کے خلاف رہے اور اس پر حملے کرتے رہے۔ مسلمانوں کے لیے ایک اپنا وطن "دارالسلام" سے بالکل مختلف چیز تھی۔ وہ مسلمانوں کی سیاسی آزادی یا خود مختاری کے لیے نہیں بلکہ اسلام کی حکومت کے قائل تھے جو خالص اسلامی، روایاتی اور اساسی دینی

کریں، اس کی تنظیم کریں اور اس کے لیے اسلامی قانون اور دستور وضع کریں۔
 یہ جماعت اسلامی کا مستند مسلک ہو گیا۔ اس کے مقاصد یہ متعارف پائے کہ تمام
 بنی نوع انسان کو انھیں طور پر نام نہاد مسلمانوں کو اللہ کی اطاعت کی طرف راہنہ (یعنی اسلام)
 بلانا، ان کی زندگیوں کو ہر قسم کی ریاکاری اور نفسانیت سے پاک رکھنا تاکہ وہ سچے مسلمان
 بن جائیں۔ اور پھر اسلامی ریاست میں تمام مسلم معاشرہ واحد روحانی جمعیت اختیار
 کر لے۔ موجودہ زمانہ میں انسانی معاشرہ پر، برہمنویت ممالک اسلامیہ، شر کی حکومت
 ہے اور بدعوارہ، گناہ گار اور بدکار قائدان پر حکمران ہیں۔ جماعت اسلامی ایک ایسے انقلاب
 کی نمایاں ہے جس سے ان کا تختہ الٹ سکے اور مذہبی اور عملی قیادت اور قوم کی
 سربراہی مٹتی اور صحیح معنوں میں پرہیزگار لوگوں کے ہاتھوں میں سونپی جاسکے۔ وہ
 قیادت جو مسلمانوں پر حکومت کرے وہ روحانی طور پر ایک ذہنی، اخلاقی طور پر ناقابل
 معصیت اور اپنے مثالی کردار سے خود کو موجودہ فرماں رواؤں سے قیادت اور حکمرانی
 کی صلاحیتوں میں، اعلیٰ اور برتر ثابت کر سکے۔ جماعت کے پروپیگنڈا نظام کا لائحہ عمل
 تدریجی حقیقت پسند اور گزاری پر مبنی ہو۔ اس کے ارکان جماعت کا پروگرام اپنے جذبہ
 ہمسایوں اور تجارتی حلقوں میں پھیلائیں۔ فسطائی جماعتوں کی طرح اس تنظیم میں زبردست
 مرکزیت پائی جاتی تھی اور مغزولی شکل میں واحد امیر (قائد) تک جا پہنچتی ہے، جس کی اطاعت
 مسلمانوں پر فرض تھی۔

سیاست میں مولانا مودودی کے اصول تدریجیت کو تسلیم کر لینے سے ان کی
 جماعت کے لیے سیاسی مانور، عمل، سمجھوتے اور موقع پرستی کا نظریاتی جواز پیدا
 ہو گیا۔ ان کی جماعت کے ارکان کے لیے نظریاتی طور پر غیر مذہبی حکومت کی
 انتظامیہ میں شریک ہونا ممنوع تھا۔ عملاً اندرونی طور پر دباؤ ڈالنے کے لیے وہ اس
 کی صفوں میں گھس جاتے تھے۔ بجائے جہاد کے لیے اکٹھا کرنے کے، جسے جماعت
 نے اپنا انقلابی محرک قرار دیا تھا وہ پارلیمانی سیاست کے اکھاڑے میں
 کود پڑی۔ مختلف جماعتوں سے اتحاد بھی کیا لیکن ہمیشہ حزب مخالف میں رہی۔ اتحادیوں

کا انتخاب اکثر و بیشتر بر بنائے موقع و محل ہوتا تھا اور زنتہاد ہی اقتدا اور پرہیزگاری کے باعث وہ غیر اساسیت پسندوں سے قریبی اتحاد کر کے دستور سازی کی جدوجہد اور نشیب و فراز میں بڑے شور و غیب کے ساتھ حصہ لیتی تھی۔

مولانا مودودی کی سیاسی فکر کا آغاز اس مفروضہ سے ہوتا ہے کہ قانون و دستور کا اصل منبع قرآن ہے اور آخری قانونی اور دستوری حاکمیت صرف اللہ کے پاس ہے اگرچہ قدرت سے محدود انتخاب کی آزادی، وہ بھی احکام الہی کے دائرہ کے اندر، انسان کو عطا کی گئی ہے۔ اسلامی معاشرہ ایک مثالی معاشرہ ہے جو مطلق اسلام کے معاہدہ سے احکام الہی کا پابند ہے۔ شریعت اس ضمن میں اس معاہدہ کی قانونی تدوین ہے۔ اگر کوئی اسلامی معاشرہ اپنا دستور خود جاری کرنا چاہتا ہے یا کسی بیرونی ذریعہ سے قانونی یا دستوری غاصرتعارفیتا ہے تو وہ اللہ کے ساتھ کیے ہوئے عہد کو توڑتا ہے اور اسے "اسلامی" کہلانے کا کوئی حق باقی نہیں رہتا ہے۔ اسلامی شریعت کے مجوزات انفرادی اور اجتماعی زندگی دونوں پر یکساں طور پر لاگو ہوتے ہیں۔ وہ ایک نامیاتی "کل" کی حیثیت رکھتے ہیں جو نہ جزوی طور پر مسترد کیے جاسکتے ہیں اور نہ احسن میں کام میں لئے جاسکتے ہیں۔

شریعت بہ حیثیت منبع قانون جزوی طور پر ناقابل تبدل ہے اور جزوی طور پر لچک دار ہے۔ قرآن اور حدیث اس کے ناقابل تبدل منبع ہیں، اس کے لچکدار عنصر کا انحصار تاویل و تفسیر پر ہے یا پھر قیاس، اجتہاد، یا استحسان ایسے روایاتی فقہی مسئلہ ذرائع پر ہے۔ فقیہ ہونے کے لیے انسان کو عربی زبان اور ادب کا عالم ہونا چاہیے۔ اس بہ ظاہر آزادانہ روایاتی انداز میں اسلامی قانون میں جو لچک ظاہر کی گئی ہے، مولانا مودودی نے روایت پسندوں کی دلہری اور دوست داری کے لیے کی ہے اور دوسری جانب آزاد خیال جدید پسندوں کو متوجہ کرنے کے لیے کی ہے، لیکن ان کی قرآن کی توضیحی تفسیر آملی لفظی ہے کہ اس میں جدید پسندوں کے مطلب کی کسی تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔

مذہبی اسے ایمان کی ایک شق سمجھتے ہیں کہ اسلامی قوانین نہ کہ مذہب مذہب
ہیں اور نہ ناقابل عمل۔ وہ انسان کے تاریخی ارتقا پر مبنی نہیں رکھتے، لیکن
ہدایت پسندوں کی طرح تاریخی تسلسل پر ان معنوں میں یقین رکھتے ہیں کہ اسلامی
برادری اور معاشرہ، جس کی بنیاد قرآنی تعلیمات اور سنت پر ہے، آغاز اسلام
کے روز اولین سے مسلسل قائم ہے اور ان معنوں میں کہ دنیا کے مختلف خطوں
میں جو مسلمان رہتے ہیں سب ایک، یکساں اور مبرک مذہبی و ثقافتی شخص کے حامل
ہیں، ان کے عقائد، سوچنے کے انداز، اخلاقی میار اور افتاد، عبادت کے طور
طریق، دنیوی معاملات اور مشترک طرز زندگی میں یکسانیت پائی جاتی ہے۔ چند
جدید پسندوں کی طرح ان کو بھی قبائلی اور بین القبائلی شوری (مشاورت) کے ابتدائی
اسلامی ادارے میں ایک مثالی پارلیمانی نظام کا مرکز نظر آتا ہے اور قانونی اصول
اجماع میں معقولیت پسندی کی اتنی زیادہ اجازت نہیں ہے جتنی لغزش کرنے والے
فقہاء کی جماعت کی، اور قوم کے صاحب علم زعماء کی پختہ آرا اور وہ بھی ایسے دور میں
جبکہ اسلامی نظام سیاست رائج ہوئے۔

۱۹۴۸ء میں مولانا مودودی نے پاکستان کے قانون اور دستور کو اسلامیانے
میں اصول تدبیریت کی تائید کرنے کا فیصلہ کیا ورنہ لیکہ اس عشرے کی ابتدا میں
اسی اصول کو آگے بڑھانے کے سلسلہ میں انہوں نے مسلم لیگ کو سخت مطلوب
کیا تھا۔ بہر نوع ان کا مقصد یہی رہا کہ ہمارے برطانوی آقاؤں نے جو ڈھانچہ تعمیر
کیا تھا اسے پوری طرح مسمار کر دیا جائے اور اس کی جگہ ایک نیا ڈھانچہ کھڑا کیا جائے۔
اور موجودہ لادینی تعلیم کے مادی رجحان اور اس کے زہریلے مواد کا پوری طرح تعلق
کر دیا جائے۔

اس بتدریج اسلامیانے کی جانب پہلا قدم ریاست (پاکستان) کو
مسلمان کرنا ہے، جو اب تک لادینی بنیادوں پر قائم اور گامزن ہے، جیسا کہ برطانوی
دور میں تھی۔ اس قلب ماہیت کے لیے اولین ضرورت یہ ہے کہ ریاست پر اللہ کی

حاکمیت تسلیم و قائم کی جائے تاکہ حکومت پاکستان بر حیثیت نائب انتظام و انتظام کا کام سرانجام دے۔ دوسرے یہ کہ بنیادی اسلامی قانون شریعت بحال کیا جائے اور دیگر تمام قوانین کو منسوخ کر دیا جائے جو بیرونی ذرائع سے حاصل کیے گئے ہیں یا پھر اسلامی نقطہ نگاہ سے نامستند ہیں۔ تدریجیت کی عملی سیاست کو تسلیم کرنے کے ساتھ ہی مولانا مودودی نے اپنے طریقہ ہائے کار کی تکنیک بھی بدل دی۔ منظم مذہبی جماعت کے ذریعہ مجوزہ انقلاب لانے کے علاوہ انہوں نے یہ طے کیا کہ اپنے مقاصد کے حصول کے لیے انتساب کے پارلیمانی طریقہ ہائے کار کو، عوام کی مذہبی اور جذباتی برائگی نگاہ کے ذریعہ، کام میں لایا جائے۔ ہمارے رائے نگار خواہ عام تعلیم سے کتنے ہی بے بہرہ کیوں نہ ہوں ان میں کم سے کم اتنی صلاحیت یقیناً موجود ہے کہ اس کا فیصلہ کر سکیں کہ کس قسم کے لوگوں پر کس مقصد کے لیے اعتماد کیا جاسکتا ہے؟ اور اس صورت میں مذہبی علماء خود کو حصہ دار میں محفوظ و مامون رکھ کر ایک ایسا لائحہ عمل مرتب کر سکتے ہیں جس سے ہماری قومی زندگی کے جملہ شعبوں میں اصلاح ہو جائے اور اس کے لیے ریاست کو اپنے تمام ذرائع و وسائل استعمال میں لانے ہوں گے۔ تعلیم اور مواصلات عامہ کے تمام ذرائع نیا اسلامی شعور پیدا کرنے کے لیے کام میں لانے ہوں گے، لادینی ذہن رکھنے والے سول ملازمین کو جو انحطاط پذیر پڑ معصیت اور تخریب طر قی زندگی سے غیر اصلاح پذیری کی حد تک متاثر ہو چکے ہیں اور جنہیں مولانا مودودی ایسے بے جوڑ رنگ روپ کے ریشوں کے ساختہ سمجھتے ہیں جو ہمارے نقتے میں کھپ نہیں سکتے، تبدیل کرنا پڑے گا۔ اور ریاست کی "ہندوانی اور مغربی نیم جاگیر دارانہ اور نیم سرکاری دارانہ بنیادوں کو مع ان کے سیاسی نظام کے منہدم کرنا پڑے گا۔"

اس خیالی جنت (یوٹوپیا) کو مرئی شکل میں لانے کے ضمن میں مولانا مودودی، روایت پسند علماء کے برخلاف، موجودہ دور کا مستعملہ کرنے کے لیے فقہ کی کتابوں اور تفاسیر کو تسلیم کرتے ہیں کیونکہ نقطہ دستوری، بین الاقوامی اور قانون فیہداری کے

الگ الگ نظاموں کے طور پر بحث نہیں کرتا۔ ان کے خیال میں یہ تمام نظام کسی حد تک موجودہ معاشیات اور اقتصادیات کے جدید علوم کے مطالعہ اور منتخب استعمال سے نمائندہ حال کے مطابق کیے جاسکتے ہیں اور اسلامی قانون شہادت، تعزیرات اور خودداری کے مقدمات کے طریقہ کار کے ارتقا سے یہ کام سرانجام پاسکتا ہے۔ اس ضرورت کے تحت وہ پاکستان میں قانون کی ایک اکادمی قائم کرنے کا مشورہ دیتے ہیں اور ساتھ ہی ہدایاتی قانونی تعلیم میں اصلاح کے حامی ہیں۔ وہ ایک ایسا اصلاح شدہ نظام عدل لانا چاہتے ہیں جس میں پیشہ واد وکلاء کے لیے کوئی جگہ نہیں ہوگی جنہیں وہ قانونی کاسہ لیس کہتے ہیں۔ اس کے برعکس وہ اٹھارویں صدی کے اینگلو میڈن لا کے مسترد و مختاری "نظام کو از سر نو زندگی کو ناپسند کرتے ہیں۔"

فقہ کے برعکس اسلام کا سیاسی فلسفہ ازلا اکمل ہے لہذا نہ اس کو مزید ارتقاء کی ضرورت ہے اور نہ تبدیل کی۔ اشتراک ممالک یا مغربی جمہوریتوں کے برعکس جہاں غلامی دائمی ہوتی ہے، اسلام نے اس امر پر زور دیتے ہوئے اس کی تردید کی ہے کہ غلام اور آقا کے رشتہ کا اطلاق صرف کسی سیاسی اور سماجی حوالہ سے نہ اور انسان کے مابین رشتوں کے ضمن میں ہو سکتا ہے۔ مولانا مودودی بلاتامل اپنے اسلامی سیاست مدین کے تصور کو ایک ایسی دینی ریاست کے مساوی سمجھتے ہیں جسے انسان صرف نائب اور خلیفۃ اللہ ہونے کی حیثیت میں چلا سکتا ہے۔ اس تصور کے سیاسی اصولوں نے دینی جمہوریت کی اصطلاح وضع کی ہے، جس کے فتاندین کے لیے یہ لازمی ہے کہ وہ شریعت کے واضح احکام میں کل الوجہ تسلیم کریں حتیٰ کہ ان اداروں کے شانے میں جی پس و پیش نہ کریں جن کی غریب مغرب زدہ دانشوروں کے لیے بے حد تکلف و ثابت ہو۔ یہ احکامات بنکوں، بیمہ اور سود کے اداروں کے بند کرنے، عورت اور مرد کے اختلاط کو روکنے، عورتوں کو پردہ کرانے، قوانین طلاق، جو مردوں کے لیے موافق اور عورتوں کے لیے ناموافق ہیں، برقرار رکھنے اور چور کے ہاتھ کاٹنے کے موضوعات پر مشتمل ہیں۔ اسلامی دینی جمہوریت کا دائرہ عمل پوری انسانی زندگی کے پہلو بہ پہلو پھیلا ہوا ہے اور مولانا مودودی اس حقیقت کو تسلیم

کرنے پر مجبور ہیں کہ اس زاویہ نگاہ سے اسلامی ریاست اشتراکی اور فسطائی ریاستوں میں ایک گونہ مماثلت پائی جاتی ہے۔ "سیکن مولانا مودودی کا کہنا ہے کہ ان دونوں موجودہ دور کے نظاموں کے علی الرحمہ اللہ تعالیٰ نے جو "خلافت اپنے بندوں کو عطا کی ہے وہ ایک مقبول عام نیابت ہے اور مسدود نہیں ہے" اور اس میں آمریت کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ یہ ایک ایسا نظری نقطہ نگاہ ہے جس کی مقیص ان کا اپنا تصور اور عملی پروگرام کرتا ہے، جس میں ایک منظم جماعت کا امیر اعلیٰ باوجود جماعت کے صغیر و کبیر کے ذریعہ منتخب ہونے کے اختیار رکھتی حاصل کر لیتا ہے۔

مولانا مودودی نے ۱۹۵۹ء میں اپنی ایک تحریر میں اسلامی ریاست کو ایک قومی ریاست سے تعبیر کیا ہے۔ یہ نظریہ ان کے ماقبل کی آفاقیت سے زبانی مہدی کا ابطال کرتا ہے اور نتیجتاً بین اسلامیت کو مسترد کر دیتا ہے۔ وہ بیرونجات میں رہنے والے مسلمانوں کی سرپرستی اور تحفظ کی ذمہ داری قبول کرنے کے منکر ہیں جو کہ جذباتی نہ سہی لیکن حکومت کی حکمت عملی کی تصدیق ضرور کرتی ہے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مودودی نے یہ نظریہ اس لیے اپنایا تا کہ پاکستان کی سیاسی زندگی میں اپنی جماعت کا مقام مضبوط کریں اور راستہ العقیدہ علماء کے ساتھ ۱۹۵۲ء میں انہوں نے جو اتحاد کیا تھا، اس میں بھی کچھ رعایت ہو جائے۔ اس سے وہ قبل کی آفاق انسانیت کے ادعا سے ہمیشہ کے لیے دست کش ہو گئے کہ چونکہ اسلامی ریاست ایک مثالی ریاست ہے اس لیے اس کے شہری دو گروہوں میں یعنی مسلم اور غیر مسلم میں منقسم ہو جاتے ہیں۔ "یہ تفریق ریاست کی مثالی نوعیت کے باعث ضروری ہے۔" لیکن وہ اس کے لیے تیار نہیں ہیں کہ محفوظ غیر مسلموں کو ازمنہ وسطیٰ کے یورپی یہودی باڑوں میں ذلت، جبر و ستم اٹھانے کے لیے چھوڑ دیں بلکہ اپنے دینی جمہوری نظام میں، نسلی امتیاز کے مدد کے اندر، دیوانی اور نو جہاری کے قانون میں مسلم اور غیر مسلم میں مساوات اور غیر مسلموں کو، جس طرح تاریخی اسلام میں نظر موجود ہیں، اپنے

نئی قانون سے کام لینے کی ہدایت دی جائے گی۔ انہیں اپنے شہروں اور قصبوں میں مذہبی عبادت کی پوری آزادی ہوگی لیکن خالص مسلمان شہسروں میں عام صلیبی جلوس نکالنے کی اجازت نہیں ہوگی۔ غیر مسلم اپنی عبادت گاہوں کی مرمت کرا سکیں گے لیکن نئے گرجے اور مسند تعمیر کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ وہ جزیہ ادا کریں گے (جسے ریاست بجائے سختی کے نرمی سے وصول کرے گی) جس کی وجہ سے وہ خواہ ان کی خواہش ہو یا نہ ہو، فوجی خدمات سے مستثنیٰ ہوں گے، کیوں کہ ملک کے دشمنوں سے مدافعت صرف ریاست کی مسلم آبادی کی ذمہ داری ہوگی۔ جہاں تک عام ماحصل اور زراعت و تجارت و حرفت میں آزادانہ سرگرمی سے حصہ لینے کا تعلق ہے مسلم اور غیر مسلم میں کوئی امتیاز نہیں ہوگا۔ کوئی غیر مسلم نہ ریاست کا صدر ہوگا اور نہ اسے کوئی کلیدی منصب تفویض کیا جائے گا اور نہ اسلامی ریاست کی مجلس شوریٰ کا وہ رکن ہو سکے گا لیکن غیر مسلم اپنے نئی قانون میں ترکیب و تنبیغ کے مجاز ہوں گے۔ وہ مسلم حکومت یا مجلس شوریٰ کو تجاویز، اعتراضات اور مشورے پیش کر سکتے ہیں۔ آزادی فکرو اظہار خیال میں غیر مسلم کو مسلمانوں کے مساوی درجہ حاصل ہوگا تعلیم میں انہیں ملک کے نظام تعلیم کو ماننا پڑے گا لیکن انہیں یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اپنے مدرسوں اور کالجوں میں اپنے بچوں کو اپنی مذہبی تعلیمات سے بہرہ ور کر سکیں اور قومی جامعات اور کالجوں میں بھی ان کو اس کی آزادی ہوگی۔ وہ اسلام کا مطالعہ کرنے کے پابند نہیں ہوں گے۔

اسلامی ریاست کے اقتصادی ڈھانچہ کے حوال پر مولانا مودودی اپنی تائید میں ہیرالڈ لاسکی کا مقولہ پیش کرتے ہیں کہ آزاد کاروبار یعنی املاک اور منافع کا محرک مادی آزاد ڈھانچہ، اسلامی ڈھانچہ کے برعکس، شیطنیت کا آلہ کار ہے اور اس کے مالیاتی ڈھانچہ پر غیر انسانی شریعتی سود قابض اور مستولی ہے۔ سرمایہ داری کا بدل یعنی اشتراکیت کا اٹھال نامہ اس سے بھی زیادہ سیاہ ہے۔ روس کی اقتصادی ترقی کا مغرب سے موازنہ اس کے حق میں نہیں جاتا۔ اشتراک اکتسابات و کار نمایاں کی واصل باقی میں کچھ منافع نظر آئیں گے مثلاً سماجی بہبود اور متحدہ ریاستی منصوبہ بندی، لیکن بے دھجی اور غیر انسانی آمریت، بدعنوانی اور عمل تجارت کو نوکر شاہی کی منظم تجارت سے بدل کر اور شخصی آزادی

کے مکمل فقدان نے ان منفعیوں کو بے معنی بنا دیا ہے۔ روسی شہری کو روزانہ کی روٹی کے حصول اور سماجی تحفظ کے لیے یہ قیمت ادا کرنا پڑتی ہے۔

سرمایہ دارانہ نظام باوجود اشتراکی دعوتِ مقابلہ کے، اپنے مسائل حل کرنے میں ناکامیاب رہا ہے۔ بے روزگاری اور اغلاس اکثریت کا مقوم اس بھی ہے۔ مختصر یہ کہ اس کی تجارتی گردشیں پر سود خوار بیکار منبھولی سے مسلط ہیں۔

قدیم ہندو بت پرستی میں گھسے ہوئے ہندوستان اور پاکستان کا مسلم ساج، جس پر مغربی جاگیر دارانہ نظام اور جدید مغربی ثقافت چھائی ہوئی ہے، کون سا اقتصادی راستہ اختیار کرے؟ اس کے لیے صرف اسلام ہی بہترین حل پیش کر سکتا ہے جو سرمایہ داری اور اشتراکیت کے درمیان ایک زبردین نقطہِ واصل ہے۔ اسلام دولت کاٹنے کے جائز اور ناجائز ذرائع کی واضح طور پر نشاندہی کرتا ہے۔ وہ ایک شخص کو دوسرے شخص کے استحصال سے روکتا ہے۔ وہ دولت جمع کرنے پر بھی نہیں جہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے پیروں کو اپنی عام ضروریات سے زیادہ اندوختہ کو بانٹ دینے کی ترغیب دیتا ہے۔ مولانا مودودی اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اسلام کا اخلاقی فلسفہ سرمایہ داری کی عین ضد ہے۔ بے با اور سود خوری کو قرآن مطلق حرام قرار دیتا ہے اس لیے کہ یہ حکیم خداوندی کی خلاف ورزی ہے۔ بلا سود کے قرض کا اطلاق قانون بالعمدا اخلاقی خطرہ مول لینے کا مترادف ہے۔ عطیات یا خیراتی ادارے سرمایہ دارانہ معاشرے میں تجارتی اشتہار بازی کے اضافی ذرائع ہیں، درآنحالیکہ اسلام خیرات و صدقہ کو معنی رکھنے کی تاکید کرتا ہے۔ اسلامی خیرات کو ریاست و اجبی زکوٰۃ کی شکل میں اپنی تحریل میں رکھتی ہے جو گھینٹا سماجی مہر و کے لیے منتس کر دی جاتی ہے۔ اسلام میں زکوٰۃ کا نظام موجودہ دور کی امدادِ باہمی کی تحریک است، قومی بیمہ اور قومی پرائیڈنٹ فنڈ کے ہم مثل ہے۔ اس کا مقصد حاجت مندوں، بڑھوں، یرافوں، یتیموں اور بیماروں کی داشت و پرداخت ہے۔ اسلام کے قانونِ وراثت نے مسکین و محتوں میں دولت کے ارتکاز کی مزید حوصلہ شکنی کی ہے جس کا مقصد

یہ ہے کہ دولت کو دسین سے وسیع تر مخلوقوں میں تقسیم کیا اور پھیلایا جائے۔
 اسلامی معاشرہ میں فرد بنیادی اکائی تشکیل کرتا ہے۔ معاہدہ اللہ اور فرد، عورت
 اور مرد کے مابین ہوتا ہے نہ کہ دیوتا اور انسانی گروہ کے درمیان۔ اس لیے فرد اسلامی
 اقتصادی نظام کا مرکز رہتا ہے۔ اور آمریت یا ملکیت پرستی یا حکومت کا کنٹرول بھی اس کے
 اشتراک معاشرہ میں رائج ہے۔ اسلام کے لیے ناقابل قبول ہے جو اس ارتقائی
 سوشلزم کو بھی قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے جو سرمایہ دارانہ
 معاشرہ میں نشوونما پاسکتی ہے۔ نئی ملکیت کا قانون نامعلوم زمانوں سے قانون قدرت
 رہتا چلا آیا ہے اور چونکہ اسلام، مذہبِ فطرت ہے، وہ کسی اور قانون کو تسلیم نہیں
 کر سکتا۔ اس لیے مولانا مودودی ندعی اصلاح کے خلاف ہیں اگرچہ وہ کاشتکاروں
 اور زمین داروں کے درمیان ایک غیر طبقاتی تعلق و رابطہ کی وکالت کرتے ہیں۔
 وہ مسلمانوں کے قانون وراثت کو، جس میں ملکیت کی تقسیم و تقسیم ہوتی چلی جاتی ہے،
 مساوات کی راہ ہموار کرنے کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ وہ تیزی سے صنعتی نظام لانے کے خلاف
 ہیں اور بدستدرکج انسانوں کی جگہ مشینوں کے استعمال میں لانے کے قائل ہیں تاکہ
 بے روزگاری کا مسئلہ نہ اٹھ کھڑا ہو۔ کاروباری مقابلہ اور یکساں مواقع کو تجارتی اور
 صنعتی زندگی میں کلیدی حیثیت حاصل ہونا چاہیے۔ حکومت کا کام بس اتنا ہونا چاہیے
 کہ صنعتی حکمت عملی کی جانب رہنمائی کرے۔ صنعتیں اور تجارت زکوٰۃ کی پابند ہوں تاکہ
 دولت و سرمایہ صرف چند ہاتھوں میں مرکوز نہ ہو جائیں۔

اسلامی ریاست میں زکوٰۃ کو معاشرتی حالت کی ضامن ہونا چاہیے اور ہر باشندے
 کی کم سے کم ضروریات زندگی پورا کرنے کی یقین دہاں ہونا چاہیے، لہذا زکوٰۃ آہنی اور
 جمع شدہ سرمایہ و دولتوں پر لگنی چاہیے۔

جماعت اسلامی کا سیاسی پلیٹ فارم ہندوستان میں پاکستان سے قدرے مختلف ہے
 انڈین نیشنل کانگریس کے لادینیت، قومیت اور جمہوریت پر اصرار کے مقابلہ میں
 مولانا مودودی مانوس متبادلات پیش کرتے ہیں۔ اللہ کی اطاعت، انسانیت، اور
 اللہ کی نیابت۔ وہ ہندوؤں کو یہ مشورہ دیتے ہیں کہ اپنے صحائف میں ان اصولوں کو

تلاش کریں کیونکہ یہ اصول تمام مذاہب کا الہامی جوہر ہیں۔ اور اگر وہ اپنی کتب
 سماوی میں اُن کا سراغ لگانے میں ناکامیاب ہوں کیونکہ اس کا امکان ہے کہ صدیوں
 کے امتداد کے باعث ہندو مذہب کی الہامی صداقت ضائع ہو گئی ہو۔ تو پھر وہ دینی
 جہودیت کے اسلامی تصور میں اس کا سراغ لگائیں۔ ہندو اسے اپنے ”گمشدہ
 الہامی ورثہ“ کے مماثل پائیں گے جسے وہ پہچانیں، پرکھیں اور اپنی فلاح کے لیے
 اپنائیں گے۔

حواشی

۱۔ دیکھیے نیچے ص ۲۲۱

۲۔ اسلامی قانون اور دستور (آئی ایل سی) (۱۹۹۰ء) وغیرہ۔ ان کے دوسرے نسخہ کو دیکھنے کے لیے پاکستان پریس کی غائلوں کا مطالعہ کیجیے خاص طور پر "ڈان کراچی اور نوائے وقت" لاہور اکتوبر تا دسمبر ۱۹۹۳ء

۳۔ اسلامی تہذیب (۱۹۹۰ء) ص ۳۳

۴۔ اسلام کو سمجھنے کے لیے (۱۹۹۰ء) ص ۳ (Towards Understanding Islam)

۵۔ اسلامی تہذیب ص ۹۳ تا ۹۹

۶۔ ایضاً، ص ۸۷-۸۹

۷۔ ایضاً، ص ۱۱۵، ۱۲۳

۸۔ علم الملائکہ کسیے دیکھیے: "تفہیم القرآن" (۱۹۴۳ء) اور اسلامی تہذیب

ص ۱۸۱-۱۸۹

۹۔ اسلامی تہذیب، ص ۱۳۹-۱۴۱ ۱۰ انڈر اسٹینڈنگ اسلام، ص ۹۳-۱۳۷

۱۰۰ ایضاً، ص ۳۴ - ۳۴۴

۱۱۱ ایضاً، ص ۱۹ - ۲۰، ص ۱۰۵ - ۱۱۱

۱۱۲ ایضاً، ص ۱۵۲ - ۱۵۳

۱۱۳ ایضاً، ص ۱۹۲۹، (۱۹۲۹) ایضاً، ص ۱۹۲۹، (۱۹۲۹) ایضاً، ص ۱۹۲۹

۱۱۴ ایضاً، ص ۱۸۲ - ۱۸۳

۱۱۵ مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش، (۱۹۲۹ - ۱۹۳۰) ایضاً، ص ۱۹۳۰

۱۱۶ دعوت اسلامی کے دعوے

۱۱۷ موجودی اور اس کے ایک اصلاحی، دعوت اسلامی (۱۹۵۹) موجودی، سیاسی کشمکش،

(iii) ۳ - ۵

۱۱۸ سیاسی کشمکش، (iii) ۶ - ۷

۱۱۹ ایضاً، ص ۲۵

۱۲۰ ایضاً، ص ۳۰ - ۳۱، ص ۳۰ - ۳۱

۱۲۱ ایضاً، ص ۱۱۲ تا ۱۱۳، ص ۱۱۲ تا ۱۱۳؛ دعوت اسلامی، ص ۳۹ - ۲۹

۱۲۲ آئی ایل سی، ص ۴۴ - ۴۸، ص ۴۴ - ۴۸

۱۲۳ ایضاً، ص ۶۱ - ۶۳، ۶۳ - ۶۵، ۶۵ - ۸۰

۱۲۴ ایضاً، ص ۸۵ - ۹۵

۱۲۵ ایضاً، ص ۱۰۱ - ۱۰۳

۱۲۶ ایضاً، ص ۱۰۴ - ۱۰۹

۱۲۷ ایضاً، ص ۱۱۰ - ۱۲۹

۱۲۸ ایضاً، ص ۱۲۱ - ۱۲۲، ۱۲۲ - ۱۲۳، ۱۲۳ - ۱۲۴، ۱۲۴ - ۱۲۵

۱۲۹ اسلام اور جدید معاشی نظریات (لاہور ۱۹۵۹) ص ۲۹۵ - ۳۱۹

۱۳۰ ایضاً، ص ۶۳ تا ۸۳

۱۳۱ ایضاً، ص ۱۰۳ تا ۱۰۴

۱۳۱ ایضاً، ص ۱۱۲ - ۱۲۰: آرگومنٹ پیسڈ آن قرآن، ص: ۵، ۴، ۳، ۲، ۱: ۲۴

۱۳۲ ایضاً، ص ۱۲۲ - ۱۲۳

۱۳۳ ایضاً، ص ۱۴۱ - ۱۴۰، ۱۵۱ - ۱۵۰

۱۳۴ دعوتِ اسلامی، ص ۱ - ۲۵، ۲۵

پرویز :

تفسیری نو جدیدیت اور دوسرے آزاد رجحانات

نظام احمد پرویز (پیدائش ۱۹۰۳ء) کئی حیثیتوں سے مودودی کی ضد ہیں۔ دونوں ان معنوں میں اساسیت پسند ہیں کہ دینی، سیاسی اور اقتصادی نظام، جو وہ پاکستان کی اسلامی معاشرت میں رائج کرنا چاہتے ہیں اس کی بنیاد تفہیم قرآن پر رکھتے ہیں۔ لیکن یہ مجاہدت یہیں ختم ہو جاتی ہے۔ مودودی خارجیت پسند ہیں جبکہ پرویز نے بالکل نئی اور عجیب و غریب توحشی اور نفوی تکنیک، سورۃ قرآن اور آیات قرآنی کی جدید پسند اصطلاحوں میں، تفسیر کے لیے وضع کی ہیں۔

مرکزی سیاسی اور اقتصادی مسئلہ جس کے حل کرنے کے لیے پرویز نے قرآن کے معانی کی نئی تشریح کی طرف توجہ کی ہے وہ ہے مسلم ممالک کے آزادی حاصل کرنے کے بعد بھی ان کی پسماندگی، تباہ حالی اور غلامی کے شکنجے میں جکڑے رہنا، جس کی وجہ سے وہ نہ صرف غیر مسلم ممالک کے مقابلے میں پہلے سے زیادہ کمزور ہیں بلکہ ان کا وجود بڑی طاقتوں کے رحم و کرم پر منحصر ہے۔ تمام مسلم ممالک میں ایک چیز مشترک ہے یعنی سیاسی و اقتصادی پسماندگی، اگرچہ وہ مختلف آب و ہوا

کے جغرافیائی خطوں میں آباد ہیں اور ان کی زندگی کے طور و طریق بھی مختلف ہیں۔ آخر پھر ان کی ایسی یکساں پس ماندگی کی وجہ کیا ہے؟ اساسیت پسند یا روایت پرست اسے حقیقی اسلام سے دو گروائی کا نتیجہ قرار دیں گے۔ مگر اسے دنیاوی جاہ و شہم کہہ کر ٹھکرا دیں گے۔ پرویزان دونوں نقطہ مانے نگاہ کو تاریک کی منطقی روشنی میں غلط قرار دے کر مسترد کر دیتے ہیں۔ کائنات چند طبیعیاتی قوانین کے تحت کار بند رہتی ہے، جو اس کرۂ ارض پر پوری انسانی حالت اور زندگی کو متاثر کرتے ہیں۔ وہ مسلم اور غیر مسلم دونوں پر یکساں طور پر اثر انداز ہوتے ہیں خواہ ان میں روحانی امتیاز کیسا ہی کیوں نہ ہو۔

سید احمد خاں سے لے کر آج تک تمام جدید پسندوں میں غالباً پرویز و احمد خاں ہیں جو مغربی نقطہ نظر سے سب سے زیادہ قریب ہیں اور یہ بتانے کی کوشش کرتے ہیں کہ ایک اعلیٰ معیار زندگی اور مقصد سیاسی، سماجی، انفرادی اور اقتصادی آزادی و دنیاوی زندگی کے آدرش ہیں۔ معیار زندگی کا انحصار کسی معاشرے اور اس کے افراد کی آزادی کے پیمانے پر ہے اور اس کا دار و مدار کائنات کی قوتوں پر انسان کے دسترس اور خمیر پر ہے۔ پرویز نے اس دنیا پرستی پر سارا زور دے کر، ایک صحیح نقطہ نظر کو دھواڑ کار اور غیر معقول توفیقی اصطلاحات کی تخلیق کر کے ہا مال کر دیا۔ وہ "دنیا" اور "آخرت" کی اصطلاحات کو جو مواد آقرآن میں استعمال ہوئے ہیں، بالکل مختلف معانی پہناتے ہیں۔ دنیا محض پیش نظر حال ہے اور آخرت اس کرۂ ارض پر آئندہ آنے والی نسلاں کے مستقبل سے مراد ہے۔ وہ حیات بعد الممات کے منکر نہیں ہیں اور اسے مسلک اسلامی کا اہم اصول گردانتے ہیں لیکن لفظ آخرت کو دو معنی پہناتے ہیں، تاکہ ان میں سے ایک معنی کو مسئلہ مواد سے الگ کر کے اسے دنیاوی حوالہ سے استعمال کریں اور اس سے اقتصادی ترقی کی اہمیت بڑھا سکیں۔ تقویٰ صرف عبادت الہی نہیں ہے بلکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ اللہ نے مادی اشیاء کی فطرت میں جو قوتیں ودیعت کی ہیں ان سے دولت پیدا کرنے کے امکانات اور حتمیاتی کوشش کو صحیح راستہ دکھانے اور کام میں لانے کے لیے انسان کو تیار کیا جائے۔ اس دنیا کے مادی اکتسابات

اور دوسری دنیا میں روحانی مارج حاصل کرنے میں کوئی امتیاز فرق نہیں ہے۔
وہ لوگ جو اس قسم کے امتیازات پیدا کرتے ہیں وہ تقسیم کرنے والے یعنی المفسرین
ہیں۔

بقول پرویز مذہبی تاریخ اسلام میں دین کو جسے قرآن نے مذہب کا اساسی معیار
قرار دیا ہے، مذہب سے تمیز کرنا چاہیے۔ دین کی صفت ایک واحد بنیاد ہے یعنی
جملہ مخلوقات، جملہ حیات اور جملہ قانون فطرت کی وحدت کا تصور، اور یہ وحدت
اللہ کی وحدت سے ماخوذ ہیں۔ دین انسانی سعی کی تنظیم ہے جس میں حال اور
مستقبل ایک متحرک وحدت میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم
اور خلفائے راشدین کے دور میں اساسی مستحکم معاشرہ اس پہنچ پر کاربست تھا لیکن
بنو امیہ اور بنو عباس کی ملوکیت نے اسلامی معاشرہ کے اس نظام میں بڑی اندازیاں
کر کے اسے کھوکھلا کر دیا اور دنیا اور آخرت کو ان کے معروف مادی معنی پر بنا دیے۔
شاہ اور علمائے دین نے مل جل کر کام کیا اور ایک دوسرے کے مقام کو مستحکم بنایا۔
قرآن شریعت کا اصل منبع نہ رہا اور اس کا مطالعہ محض صلاۃ و ثواب پر مرکوز ہو گیا۔ مقررہ
مذہبی رسوم پر اکتفا کیا جانے لگا اور دنیا نے بالبعد میں جزائے مہر پر انحصار ہونے لگا۔
قانونیت اور بدعنوان حکومت کے ہواز کے لیے، مقررہ قسمت کے نظریوں کی
عوام میں تعلیم پھیلانی جانے لگی۔ شرعی طریقے پر عادیث وضع کی جانے لگیں، جس
کا کلاسیکل تعلیم تفسیر پر غلط اثر پڑنا لازمی تھا۔ آیات قرآن کو موضوع حدیث اور قیاس
پر منطبق کرنے کے لیے توڑنا مروڑنا شروع کر دیا گیا۔ اس دنیا کی جبل بد فطرت پر
یقین متصفوفا نہ سکرت کے نظریہ میں اپنے نقطہ عروج کو پہنچا۔ اس پورے عمل نے
شاہانہ مطلق انسانی کو بالواسطہ یا بلاواسطہ مستحکم کیا۔ انتہائی بے دست و پا کرنے
والا مذہب کا مسلط کردہ نظریہ تقلید اور قوتی مسئلہ مواد کی تفہیم میں عقل سے کام لینے
کو ممنوع قرار دینا، جو بے

امثال، تقویٰ کو بھی، جو جہان دیگر کے انامات و اکرام سے متعلق ہے، اس

زندگی اور کائنات کو جو حسین ہیں، خیر اخلاقی اور بد قرارہ بنا کر پیش کرتا ہے۔ ادب، موسیقی، فن، اچھی زندگی بسر کرنا ان سب پر ناک بھوں چڑھائی جاتی ہے اور انہیں فحاشی اور بے پردگیوں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن خود قرآن محدود سے چند ہی اشیاء کو قابل احتساب قرار دیتا ہے اور بقیہ جملہ اشیاء کو افراد اور ماسشرہ کی عواہد پر چھوڑ دیتا ہے۔ صرف نعتی مذہب نے جمالیات پر پابندی مائد کی ہے۔ اس سے اسلامی ثقافت میں ریاکارانہ سمجھوتوں کی بلیا و پڑ گئی۔ موسیقی پر ناک بھوں چڑھائی جاتی ہے لیکن صوفیانہ نگ میں رنگی بُرائی موسیقی جائز ہوگی۔ معتوی ممنوع و تدرودی گئی لیکن آج کل کے ملاحظہ کھپانے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔ نہائی حسن سے پیدا شدہ محبت کو خدا رب جہنم کا پروردانہ قرار دیا جاتا ہے، لیکن یہی جذبہ محبت الہی میں لطیف اور پاکیزہ بن جاتا ہے اور شراب، عورت اور شہمہ کی پوری تخیل صوفیانہ شاعری کا قاب اختیار کر لیتی ہے۔ جمالیات پر یہ زور ابوالکلام آزاد سے مکتوب ہے اور ابوالاٹلی مورووی کی انتہائی اصل پسندی کے بالکل متضاد ہے۔

پرویز اسی سلسلہ میں آگے رقم طراز ہیں کہ اسلامی معاشرتی اخلاقیات، دماغی توازن کے فقدان کی عکاس ہے۔ اس اخلاقی نے اپنے اندر جبریت، مطلقیت کے آگے پیر اندازی اور سہمیت کے عناصر سمویسے ہیں اور حلال و حرام اشیاء کی ایک بڑی طویل فہرست ہے۔

اسلام کے انحطاط کا اصلی سبب دین کو جو ایک کھلا صاف اور سادہ الہامی مذہب تھا نعتی اور تقلیدی مذہب کے ذریعہ دبانا ہے۔ وہ ذہنی اور روحانی اتحاد جو اس کے ذریعے اس پر ٹھونسا گیا ہے، یہ ہے اسلامی مملکت کے انحطاط کی جڑ۔ آج اسلامی ریاستوں کی ناگفتہ بہ اقتصادی اور سیاسی زندگی اور ان ماسشرہ کی جوان ریاستوں میں پائے چلتے ہیں، زبوں حالی کی اصل وجہ یہی ہے۔

بعد ازاں پھر میر نے جدیدیت کے ان مانوس غرض خواہانہ دلائل کو دہرایا ہے جن کی سید احمد خاں، اقبال اور تقریباً جملہ دیگر حضرات نے آڑ لی ہے کہ مسلمانوں کو

اللہ تعالیٰ کی تخلیق کے رازوں پر غور و فکر کی دعوت دی گئی ہے اور قدرت کی طاقتوں کے سائنسی مطالعہ پر اگسایا گیا ہے لیکن بجائے سائنسدان بننے کے ہمارے فاضل اہل حضرات نے ازمندہ وسطیٰ کے ناظمان کتب خانہ بننے کو ترجیح دی ہے۔

اس موجودہ دور میں، اس کے نظم اور سائنسی قوت کی بنا پر مسلمانوں کو زندہ رہنے کے لیے اپنا رویا یا مذہب — فقہی مذہب — جو ان کا اپنا ایجاد کردہ ہے ترک کرنا پڑے گا۔ اس کے لیے ان کو مدرستوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہوگا: یا لادینیت، جو روحانی موت کے مترادف ہوگی لیکن یہ ان کے سسک سسک کر اور مصیبتیں جھیل کر مرنے سے بہتر ہوگا یا پھر دین کی جانب واپسی، کیونکہ قرآن نے ہر اس گرم کو زندہ رہنے اور نشاۃ الثانیہ بخشنے کا وعدہ کیا ہے جس کی اصلاحی قابلیت بالکل منقود نہ ہوگئی ہو۔

پرویز کے خیالات اس حد تک تو جدید پسند کیے جاسکتے ہیں لیکن ان کے اپنے قدر از کار نگریوں میں چٹن جہان سے ان کی تصانیف، برصغیر میں اسلام میں جو متبادل اور مخالفت امواج ظہیر دوڑتی رہتی ہیں، ان کے شناوروں کے لیے اکثر و بیشتر ایک عجوبہ ثابت ہوئیں۔ دور جدید کے تصورات کو قرآنی اصطلاحات کا جامہ پہنا کر انہوں نے ایک عجیب و غریب اور غیر معمولی توہمیں لگاتی تکنیک تخلیق کی۔ رب (خدا کے رازق) انہیں ایک عالمی قانون ربوبیت سے بھی روشناس کرتا ہے، جو خلق اللہ کی پوشیدہ باطنی صلاحیتوں کی نشوونما ہے۔ اس طرح قرآن کی جملہ اصطلاحات کو نہایت دقیق معانی پہنا کر اور دور از کار تشریحات کے ذریعہ حال کے اسلامی معاشرہ کی اقتصادی اور سیاسی احتیاجات کے لیے موزوں و مناسب بنا دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ ابوالکلام آزاد سے تصوراتی سانچہ متعارف کرے اور ایک خدائے رازق کے نظم یا نظام ربوبیت کا پرورش یافتہ آفاق کامرکزی خیال، پرویز نے اپنے خود ساختہ مندرجہ کی جانب موڑ لیا اور انہوں نے انسانی معاشرے کے لیے ایک خیالی جنت اور مثالی صورت پیش کر دی۔ ان کے نظام ربوبیت کے تصور کی پختہ تفصیلی

شتیں اقبال کے توسط سے برگزالی ارتقا ئیت کی جانب رہنمائی کرتی ہیں۔ ربوبیت ارتقا ئی عمل کے لیے اتصال اور توازن دونوں کی ضرورت ہے۔ اس کا ایک آؤرش اور ایک منتہا ہے جو انسان بذریعہ اسلام یا اللہ کی فرمانبرداری سے حاصل کر سکتا ہے۔ قرآن، انسانی خودی کے خودی مطلق میں فنا ہو جانے کے مقصودانہ اور دیدہ انتہی تصور کا اسی طرح منکر ہے جس طرح وہ انسانی وجود کے مادی تصور کا منکر ہے۔ مادی تصور حیات چنداقتصادی اجزاء کے تحت پر جان چڑھتا ہے مثلاً عقلیت سماج کے اقتصادوی ڈھانچے کے لیے رہ نمائی کا کام انجام دیتی ہے نیز انفرادیت اور نجی کاشی عدم مساوات اور انکار زرا اور طبقاتی ڈھانچہ کو سخت و سنگین بنانا وغیرہ اس میں مدد معاون ثابت ہوتے ہیں۔ خود شکست قومیت اور میکا دلی کا اصول جہا نہائی اس کے سماجی اور انتظامی انعکاسات ہیں۔ حیات کا مادی پہلو دوسری انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔ اور دونوں منشائے الہی کے خلاف ہیں۔

مادی دنیا کے اس نظریے میں مسترآن شریک ہے کہ دنیا میں الطینان اور فارغ ابالی کی ضرورت ہے، لیکن انسانی معاشرہ محض طبی اور اقتصادوی نہیں ہے۔ نظام ربوبیت میں، انسان کی غیر فانی اور اخلاقی ترقی بھی شامل ہے نیز اس دنیا میں زندگی بسر کرنے کے لیے بہتر حالات پیدا کرنے کی ماسعی بھی۔ اقبال اور برگزالی کے اتباع میں، پرویز مزید کہتے ہیں کہ انسانی خودی اگرچہ قوانین قدرت کی پابند ہے مگر قوت الہیہ کی بھی شریک ہے اور اس کے اوصاف اللہ تعالیٰ کے متوازن صفات سے مکتسب ہیں، جو حقیقت مطلق کے اتنے کثیر شعائر اور ظواہر ہیں۔

انسان میں الیات پر مبنی اوصاف کا پایا جانا کسی خاص مقصد کے تحت ہے، اور وہ ہے دائمی اقدار کی تحقیق جو ابدی صداقتیں ہیں۔ درآنحالیکہ مادیت کی اقدار لامنفک نہیں بلکہ اضافی ہیں۔ ان دائمی اقدار میں جس کی طرف بنیادی طور پر منفاست الہیہ اشارہ کرتی ہیں اللہ کا آفاقی فضل ہے۔ انسان کا اولین قدم آفریں مقصد تمام انسانیت کی پرورش اور بقا ہوتا چاہیے۔ یہ قدم ”لینے“ سے زیادہ ”دینے“ کی اہمیت پر زور

دیتی ہے اور شر کو معاشرہ کا خادم بنا دیتی ہے۔ ایسے افراد سے مرکب معاشرہ لازماً فیاض اور ہمدرد ہوگا۔ اس معاشرہ میں سماجی فلاح اور بہبود کے لیے دلت پیدا کرنے کے ذرائع کو قرآن اتفاق (خریج کرنا اور ہانپنا) کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ برگساں اسے "بند معاشرہ" کے مقابلے میں کھلا معاشرہ سے موسوم کرتا ہے۔ ایک سے مراد بطنہ ہے اور دوسرا جنت کا مترادف ہے۔ شر یا بطنہ انسان انسان میں امتیاز پیدا کرتا ہے۔ اس لیے ہیوط آدم کا قصہ انسان کو انفرادیت اور سبب منافی زندگی کی سطح تک پہنچا دیتا ہے۔ فرد و سبب گم گشتہ صرف کھلے معاشرہ کے ذریعہ از سر نو حاصل کی جاسکتی ہے جہاں فرد کا منفاد معاشرتی فلاح کا پابند ہوتا ہے اور وحی انسان کی اسی جانب رہنمائی کرتی ہے۔

انسان کی ذہنی یا جسمانی محنت کرنے کی قوتیں نیز پیداوار کے ذرائع سب اللہ کی مخلوق اور ملکیت ہیں۔ انسان صرف اپنی محنت سے زندہ اور قائم رہنے کا حق رکھتا ہے۔۔۔ پرویز اقبال کے اس نظریہ کا اعادہ کرتے ہیں کہ زمین، جو کام پیداوار کے ذرائع کی بنیاد ہے، اللہ کی ملکیت ہے۔ انسان کا حق ملکیت اس پر بالواسطہ ہو سکتا ہے۔ وہ جو کام کرتا ہے اہرت کا مستحق ہے اور جو کسی دماغی یا جسمانی مستم کی وجہ سے کام نہیں کر سکتا وہ سماجی خیرات کا مستحق ہے، جو اسلامی تصور انسان کے مشابہ ہے۔ انسانوں کی دماغی تخلیقی یا پیداواری صلاحیتیں مختلف ہوتی ہیں لیکن اللہ نے یہ فرق دائمی طبقاتی ترتیب کے لیے خلق نہیں کیا ہے۔ انفرادی صلاحیت کے فرق، محنت کی مختلف ضروریات میں معاون ہونے کے لیے پیدا کیے گئے تھے۔

قرآنی سوشلزم مارکسیت سے بالکل مختلف ہے۔ مارکسیت کے پاس اپنی سوشل فلاسفی کے لیے کوئی اخلاقی بنیاد موجود نہیں ہے۔ اشتراکیت کا پرچار صرف طبقاتی نفرت کے نظریہ کے ذریعہ ہی کیا جاسکتا ہے۔ تاریخی ضرورت اور سبب کا جدیاتی مادی نظریہ قرآن کے تصور حیات اور تاریخ سے بالکل متضاد ہے۔ قرآن

کے مطابق وجود کی خدائی اسکیم غیر و شرکی مستقل کشمکش میں خود کو ظاہر کرتی رہتی ہے۔ تنازع بلبغا بنیادی طور پر اخلاقی ہے نہ کہ اقتصادی۔ اس دوسری اخلاقی جہد میں ہر خیر اس بنا پر قائم اور زندہ رہ سکتا ہے کیونکہ اس کی خوبی اور منطلق معاشرہ کے لیے منفعت بخش ہوتی ہے۔ اچھائی (خیر) اپنی تمام قوتوں کے ساتھ سماجی نلاح کے لیے ہے۔ لہذا وہ انعام الہی کا مجموعہ ہے۔

۸ قرآنی لائحہ عمل، جو اچھی زندگی کی جانب رہنمائی کرتا ہے، چند بنیادی حقائق کا حامل ہے جنہیں تسلیم کرنا عس ایمانی کے مترادف ہے۔ ان میں وحی پر یقین، کائنات میں ایک واحد قانون کا جاری و ساری ہونا تمام انسانوں کی اخوت اور حیات بدلہما پر ایمان، جو قانون مکافات پر ایمان لانے پر وال ہے، شامل ہیں۔ دوسرا قدم وحی کی روشنی میں سماجی ارتقا پسند کر کے کی کوشش ہے جس سے مثالی معاشرہ تشکیل پاسکے۔ قیام صلوة جس سے مراد عبادت مرسوم نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی یا زیادہ وسیع معنوں میں انسانی معاشرہ کو اطاعت الہی کے لیے منظم کرنا۔ قرآن کے حکم زکوٰۃ کی بھی معاشرتی نلاح کی نسبت سے وضاحت کرنا چاہیے۔ اور اس سلسلہ میں صدقہ خیرات کے ان اصول و ضوابط میں، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے قرآن میں آئے ہیں اور ایک مثالی فلاحی معاشرہ کی تخلیق کے لیے جو قواعد مرتب کیے جائیں، جن کا اطلاق جہاں بھر میں ہوتا ہوا ان میں امتیاز نہ رہتا جائے۔ قرآن کے احکامات کے مطابق فلاحی معاشرے کی تخلیق کے لیے پوری بھی مودودی کی طرح ایک انقلابی جماعت کی تشکیل کو لازمی سمجھتے ہیں۔ لیکن مودودی کے برعکس وہ اس جماعت کی ساخت و مقصد کو بجائے تخلیق کے جہوری نوعیت کا ہونا پسند کرتے ہیں۔ اس کا مقصد ایسی ذمی شعور جماعت کی حکومت قائم کرنا ہے جو دولت کی پسند اور اور تقسیم کے لیے ایسی گردش کا نظام قائم کرنے کی کوشش کرے جو نہ تو چند ہاتھوں میں ہو اور نہ دباؤ اور نفع خودی کے تحت ہو بلکہ معیاری زندگی کی جلدی اور معاشرے کی ضروریات صرف کے عین مطابق ہو۔ یہ ایک عرف شخصی

آزادی کا گمانیں گھونٹنے کا، جیسا کہ اشتراک ریاستوں میں ہوتا ہے اور نہ دوسروں کو
 روکنے کھونٹنے کی کھلی چھٹی دے گا بلکہ وحی کی روشنی میں انفرادی اور معاشرتی آزادی
 فکر کے اصول کو پروان چڑھائے گا۔ قرآنی انقلابی جماعت، معاشرے کے ساتھ
 یہ عہد کرے گی کہ وہ تمام لوگوں کو ذریعہٴ معاش اور سماجی تنقید مہیا کرے گی۔ خدا کا
 نام یعنی اللہ ہی مسترانی معاشرہ کے مترادف ہے۔ یہ کتاب بے کار محض ہے کہ یہ بے ادب
 گستاخ سماجی اقتصادی نظریہٴ وحدت الوجود نہ صرف علماء کے لیے ناقبول رہا بلکہ متوسط
 طبقوں کے گول مول متعلدین کے لیے بھی قابلِ توجہ نہ ہو سکا، لیکن اس گلاٹھ "النیات"
 سوشلزم کو پرویز تاریخ کے ماری فلسفہ کے رد کرنے کے لیے حرفِ آخر سمجھتے
 ہیں۔

پرویز حکومت کی جلد اقسام کو، مین بر تاریخ کی ہر شے ہے، سرسری طور پر پہا سترہ
 کر دیتے ہیں مثلاً حاکم اور محکوم کے مابین ثنائی، قبائلی نظام جو پرویتائی پر منتج ہوتا ہے، دینی
 حکومت جو آمرانہ شاہی کے قیام میں محدود موادن ہوئی، سماجی معاہدہ کی حکومت، مادی کثرت
 جمہوریت جس نے مغرب کو ناکامیاب کیا (جس کے متعلق کوہان، ایونگس اور دینے گناں
 کی سندیں کافی ہیں)، فسطائی حکومت جو نفرت پر مبنی ہوتی ہے۔ اس کے بعد صرف
 ایک ہی اچھی حکومت کی گنجائش باقی رہ جاتی ہے جو لاکھ نے تجویز کی ہے اور وہ حکومت
 ہے جس کی بنیاد قانون الہی پر ہے۔ لیکن یہاں لاکھ نے بھی ٹھوکر کھائی ہے۔ اس
 نے اکثریت کی رائے کو قانون الہی کا سرچشمہ قرار دیا ہے۔ یہاں پرویز نے اقبال
 کے اجماع کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے جس میں انہوں نے زمانے عام اور عوام
 کے منتخب نمائندوں کے متعلق اپنے خیال کا اظہار کیا ہے۔ اگرچہ وہ اقبال سے
 اس بات پر متفق ہیں کہ قانون الہی مسیحی اداروں میں نہیں پایا جاسکتا۔ اگرچہ موردی اور
 پرویز دونوں کی تفسیر اساسیت اور جمہوریت میں بعد المشرقین ہے لیکن دونوں اس بات
 پر متفق اور مصر ہیں کہ قانون الہی کو دوائی اقدار کا حامل ہونا چاہیے جنہیں انسان، جس کی خود نشی
 فطری ہے اگرچہ یہ ضروری نہیں وہ شریعہ، بنیاد جمہوریت کے پروان چڑھانے کا اہل نہیں

ہے۔ انسانی معاشرہ میں پرہیزی کی طرح من و عن اللہ کے ہاتھ میں ہے۔ وہ انسان کو غفلت نہیں کی جاسکتی حتیٰ کہ نبیوں کے بھی سپرد نہیں ہو سکتی۔ یہ زاویہ نظر حدیث اور سنت کے سرچشمہ قانون ہونے کے تصور کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکتی ہے۔ فتران میں قانون الہی کی حیثیت ایک فرمان کی ہے، کسی سخت گیر قانونی ضابطہ کی نہیں ہے۔ اس لیے ایک اسلامی ریاست اللہ کا بدل نہیں ہے بلکہ وہ اللہ کے قوانین پر عمل درآمد کرانے کا ایک واسطہ اور ان ذمہ داروں کو پورا کرنے کے لیے ہے جو انسان کے لیے اللہ نے اپنے ذمہ رکھی ہیں۔ خلفائے راشدین کا عہد اسی قسم کی نیابت کی ایک مثال ہے۔ یہ خلافت راشدہ شوریٰ کی اعانت سے، جو قرآنی احکامات کی ترجمانی کرتی تھی، سرگرم عمل رہی۔

قرآن نے مشورہ کرنے کا کوئی خاص طریقہ تجویز نہیں کیا ہے بلکہ ہر ماحول اور زمانہ کی احتیاجات کے مطابق اسے کام میں لانے کے لیے چھوڑ دیا ہے۔ لیکن کسی اسلامی ریاست میں قانون سازی یا اس کی مشاورتی اسمبلی یا پارلیمان کا چند ناقابل تبدیلی قرآنی اصولوں کا پابند اور اس کے حدود کے اندر رہنا لازمی ہے۔

اس فترانی جمہوریت کا دائرہ کار مغربی جمہوریت کے مقابلے میں زیادہ پابندِ تہود اور محدود ہے، لیکن خلافت راشدہ کے بعد تاریخی اسلام میں کسی بھی ریاست کے مقابلے میں عملی یا نظریاتی طریقہ پر اس سے سب سے زیادہ قریب ہے۔ اس کا مقصد مقصد، آفاقیت ہے، ان مسنوں میں کہ وہ اپنا تصور تمام انسانیت پر پھیلادیتی ہے۔ یہ آفاقیت جو عالمی ریاست کے ارتقاء کی جانب رہنمائی کرتی ہے، جہاد کے ذریعہ حاصل نہیں کی جاسکتی بلکہ تبلیغ کے ذریعہ اور اسلامی اتحاد کے اصول کی رضا کا مادہ قبولیت کے ذریعہ ممکن ہے۔

ان کے اکثر خیالات پرویز نے خلاصہ کر کے خطوط کی شکل میں پاکستان کی پہلی دستور ساز اسمبلی کے اراکین کے نام بھیجے پاکستان کے ایک معمولی بیول ملازم ہونے کے ناتے پرویز کو ان کے کردار کا بھی خیال رہتا ہے اور وہ یہ محسوس کرتے ہیں کہ نیابت

کے ملازمین کی مثال ایک مشین (اسلامی ریاست) کے ذہنوں کی ہے۔
 اسلامی طرز زندگی کا مقصد ایک اسلامی ریاست میں نظام ربوبیت کو پُران
 چٹھنے میں اعانت کرنا ہے۔ معاشرہ میں فرد کی زندگی جائز اور حلال اورائے سے روزی
 کلمے کی مساعی ہیں، آمدنی اور خرچ کو متوازن کر کے، سادہ زندگی بسر کرنے اور لذت
 کو حاجت مندوں کی ضروریات پر ادا کرنے کی کوششوں کے تحت ہونا چاہیے۔
 گھریلو زندگی پاک و صاف ہونی چاہیے۔ مناکحت کی بنا انتخاب اور باہمی کشش پر ہونا
 چاہیے اور اسے محبت، احترام اور زن و شو کے مابین تقسیم کار پر قائم رکھنا چاہیے۔
 مسلم قوم کو ایک متحدہ وحدت کی صورت اختیار کرنا ضروری ہے اور
 اس میں متفرقہ وارانہ یا موجودہ زمانے کی جماعتی سیاست کا کوئی دخل نہیں ہونا چاہیے۔
 یہاں پر یزید اور مودودی دونوں نے ایک مشترک اصول اپنایا ہے حالانکہ ان کی پیروکار
 جماعتیں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ غیر مسلموں کے ساتھ پوری طرح مساویانہ برتاؤ
 کرنا چاہیے۔ وہ اپنے عقیدہ اور عبادت میں بغیر کسی جبر کے آزاد ہوں۔ یہاں
 پر وزیر کے انسان کے بنیادی حقوق کا اعلان مودودی کے بیان سے زیادہ واضح اور
 صاف ہے۔

حمد نامہ قدیم و جدید کے حق پر یزید کا انداز تید احمد خان کی روایت کے مطابق ہے
 لیکن ان کے کہیں زیادہ مناظرانہ اور منفی ہے اور وہ عیسائیت، یہودیت اور اسلام
 کے مابین اختلاف پر بہت زیادہ زور دیتے ہیں۔ اسلام میں وہ تصوف کی وراثت
 مقلی کہ راسخ العقیدہ تصوف کے بھی منکر ہیں، نہ صرف اس بنا پر کہ اس میں
 کیفیت جمود پائی جاتی ہے بلکہ اس وجہ سے بھی کہ یہ تجربہ مذہبی اور وجدانی دونوں
 حیثیتوں سے غیر اطمینان بخش ہے کیونکہ یہ غیر عقلی ہے اور اس لیے جعل اور گمراہ کن
 ہے اور وحی پیغمبرانہ کے متضاد ہے۔

پر وزیر کے مذہبی خیالات کے باعث پاکستان کے ایک ہزار علماء نے ان کے
 مرتد ہونے کے فتوے پر دستخط کیے۔ لیکن راسخ العقیدہ علماء کی یہ مذمت

اتنی اہم نہیں ہے جتنی یہ حقیقت اہم ہے کہ خود جدید پسندی ان کی حد سے زیادہ بڑی ہوئی تو فیض سے مجروح ہوئی۔ انہوں نے اقبال اور سید احمد خاں کی معذرت خواہیوں کا غیر منطقی نتیجہ نکالا لیکن ان کے مقابلہ میں، پرویز کی جدیدیت اور تفسیحاتی اساسیت خط ملط ہو کر ایسی مسخ ہو گئی کہ انہوں نے الوہیت کے تصور ہی کو بدلنے کی کوشش کی اور اسی وجہ سے نہ صرف علماء نے انہیں مرتد قرار دیا بلکہ جدید پسند علماء نے بھی ان کو رد کر دیا۔

غلام جیلانی برق کی وضاحتی جدید پسندی بھی، جس میں نہ کوئی اپج ہے اور جو منس عامیانہ سادہ وحی کی منظر ہے، معذرت خواہانہ خیال کی عام روش سے کچھ قریب ہی ہے۔ ان کی تحریریں غیر مغرب زدہ متوسط طبقوں کے لیے مخصوص ہیں اور غالباً مغربی پاکستان کے وہی شرفاء کے لیے ہیں۔ پرویز کا اثر ان پر بلاشبہ پور ہے۔ ان کی تصانیف کی شیخ عام درسی کتاب کی سی ہے جس میں انہوں نے سید احمد خاں اور ابوالکلام آزاد کی طرح ابتدائی سائنس کے مصطلحات میں اپنے خیالات کی ترجمانی کرنے کی کوشش کی ہے۔ انہیں وحی اور فطرت کے ہم آہنگ ہونے پر پورا اصرار ہے۔ قرآن دو ہیں۔ ایک الفاظ کی صورت میں حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر نازل ہوا اور دوسرے کی تفسیق کائنات کی شکل میں ہوئی۔ کائنات کے پہلویا عناصر آیات قرآنی سے فی الواقع تمثیل ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کی جانب رہنمائی کرتے ہیں۔ دونوں میں ایسے اجزاء موجود ہیں جو بغیر کسی تسلسل کے مرتب کیے گئے ہیں۔ اس مفروضہ کو لے کر برق ایک توضیحی دستاویزی درسی کتاب لکنا شروع کرتے ہیں جس میں نہایت سادہ لوحی سے حیاتیات، فلکیات اور ارضیات سب ہی کو سمیٹ گئے ہیں۔ یہ کہتا ہے کہ اگرچہ کہ ان علوم کے متعلق ان کا مبلغ علم بہت سطحی ہے۔

پرویز کی طرح برق بھی دو اسلاموں پر یقین رکھتے ہیں۔ ایک اسلام صادق پر جس کی بنا وحی پر ہے اور ایک کاذب و بے اصل اسلام پر جو تاریخی اور فنی نوعیت کا ہے اور جو موقوف احادیث پر مبنی ہے۔

پرویز کی طرح دو بر حاضر کے جدید پسندوں کی ناکامیابی نے اسلام کی ایک

قابل قبول اور علمی شرح و تفسیر کی تلاش کی راہ کھول دی جو پاکستان کے سرکاری اور غیر سرکاری
گماشتوں کے ہاتھوں میں آگئی جنہیں ایک طرف اسلام کو عہد حاضر کے لیے موزوں
ثابت کرنا، اور دوسری جانب مذہبی و سیاسی فکر میں قدامت پسند طاقتوں اور
حریت پسند طاقتوں کے مابین، ایک ہوش مندانه توازن پیدا کرنا پڑا۔

لیم سرکاری مذہبی جدیدیت کو شاید سب سے بہتر طریقہ پر، سابق ڈائریکٹر اسلامک
ریسرچ انسٹی ٹیوٹ لاہور، خلیفہ عبدالحکیم نے اپنی تحریروں میں پیش کیا ہے۔ ان کی
خاص تصنیف "اسلامک آئیڈیالوجی" میں، مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی
میں اسلام کے بنیادی اصول کی کارفرمائی سے بحث کی گئی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم کے خیال
میں اسلام ہم آہنگی کا مذہب ہے۔ اس کے احکامات، جن کی بنیاد ابدی
حقائق پر ہے، انسان کو کسی ایک واحد اذعان کا پاسبان نہیں بناتا ہے۔

مذہب نہ صرف یہ کہ ممکن ہے بلکہ ایمان کی راہ میں جو اکثر رکاوٹیں پیش آتی
ہیں وہ غیر حقیقی ہوتی ہیں اور کسوٹی پر پوری نہیں اترتی ہیں۔ جس طرح "سائنس انسان
کی بنیادی احتیاج کو پیش کرتی ہے۔ مذہب بھی وہی کام کرتا ہے؛ کائنات الہیات
کا بڑا "عصر" ہے اور مذہب اور سائنس دونوں اسی سے متعلق ہیں۔ یہ اللہ کی منشائی
تخلیق ہے کیونکہ وہ ایک خلاقِ رضا و منشا ہے۔ پوری کائنات نظام و خرد کے تحت
کارفرما ہے جو وجود کی مختلف سطحوں پر مختلف النوع کام انجام دیتے ہیں۔ ایمان پاسبان
اسلام کا بنیادی اصول ہے، اگر سائنس نے انسانی ارتقاء کی کسی منزل کا انکشاف کیا
ہے جب کہ عیب کی جانب رجحان تو ہم سے بالکل آزاو ہے تو قرآن نے بھی مذہب
کی طرف سے اسی قسم کا دعویٰ پیش کیا ہے۔ روح کی ترقی دیدہ سے نادیدہ کی جانب
ظاہر سے باطن کی سمت اور بہنیت سے حقیقت کی طرف ہے۔ اسلام نادیدہ خدا
پر یقین رکھتا ہے تاکہ وہ بنی نوع انسان کو حیاتیاتی اور جسمانی حدود سے آزاو رکھے۔ جملہ
ارصافِ الہیہ میں ابوالکلام آزاد کی طرح خلیفہ عبدالحکیم بھی "رب" پر سب سے زیادہ
زور دیتے ہیں اور دوسرے اوصافِ الہیہ مثلاً ہدایت، رحم اور محبت کے بارے میں
انہوں نے بشیر ابوالکلام آزاد کی پیروی کی ہے۔ الہیات کی تعریف کرتے ہوئے

جس میں انہوں نے الٰہی قہاریت کے شعور اور نیکی کا امتزاج کیا ہے، خلیفہ عبدالحمید، اقبال کی طرح قوت پندیارہ زور دیتے ہیں اور سید احمد خاں کی طرح عقیدت پسندی پر مصر ہیں۔ علم المملکت میں خلیفہ عبدالحمید امیر علی کی طرح کٹر قدامت پسند ہیں اور عقیدہ مساوی وہ ابوالکلام آزاد کے نقش قدم پر چلتے ہیں۔ حیات انسانی اگر جسم سے شروع ہو کر اسی پر اختتام پذیر ہو جائے تو یہ محض مذاق ہو گا۔ عبادت مروجہ میں اقبال اور دوسرے پاک و ہند کے جدید پسندوں کی طرح خلیفہ عبدالحمید بھی اس میں جمہوریت، آفاقیت اور ایک واحد جہت میں ارتکاز کے اصول کو کارفرما پاتے ہیں۔ وہ اسلام کو ایک معاشرتی مسلک سمجھتے ہیں۔ مسئلہ جہاد کے ضمن میں ان کا انداز قدرے کم منفرد و خلاق نہ ہے اور اس سے وہ عقل اور عمل نقطہ یہ سمجھتے ہیں نہ کہ بالخصوص مافضی۔

پاکستان کے ضمن میں اسلامی ریاست کی نوعیت اور تصور کے متعلق خلیفہ عبدالحمید کے خیالات خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ اسلامی جمہوریہ کو مخصوص منوں ہی میں نہ ہی ریاست سے موسوم کر سکتے ہیں۔ مذہبی ریاستیں مختلف نوع کی ہوتی ہیں جیسے بھی لادینی ریاستیں بھی کئی قسم کی ہوتی ہیں۔ اسلام کو اس لحاظ سے مذہبی ریاست سے موسوم کر سکتے ہیں کہ مذہب اخلاق ہے اور اخلاق ایک سماجی سند کا حامل ہوتا ہے۔ اسلامی مذہب ریاست و معاشرتی اخلاق ریاست کے ہم معنی ہے لیکن خلیفہ عبدالحمید کے نزدیک یہ تصور حکومت پاکستان کی حکمت عملی اور عمل کے مقابلہ میں کہیں زیادہ دہائیاتی ہے۔ وہ ایسے ردایاتی امور جیسے نظریہ ہجرت اور فیمینوں کے ساتھ خاص سلوک کے لیے بھی جگہ نکالتے ہیں۔ مولانا مودودی کی طرح وہ بزرگوار کے لیے بنیادی حقوق اور مدنی آزادیوں کے حق میں ہیں، لیکن مولانا مودودی کے برعکس وہ مردونہ کے مساوی مرتبہ کے قائل ہیں۔ ایک اسلامی ریاست میں حاصل کی اصلاحات اور دوسرے اقدام سے سماجی مفادات کی مساوی تقسیم کی ضمانت ہونا چاہیے۔ اسلامی ریاست کا خصوصی مقصد جہاد کی وقتی ضرورت اور اجازت کے باوجود امن کے قیام کی کوشش ہونا چاہیے۔

یہ دلچسپ بات ہے کہ علمائے پاکستان کے برعکس، جو ۱۹۵۳ء کی مینیر کمیٹی کی

تحقیقات کے نتائج کے مطابق کسی غیر مسلم ریاست مثلاً ہندوستان کے مسلمانوں کی
 قسمت سے نظریاتی طور پر کلیتاً بے نیاز ہیں، خلیفہ عبدالحمید ان منتشر مسلمانوں کی سیاسی
 زندگی کے لیے کوئی ترکیب نکالنا چاہتے ہیں اور اس لحاظ سے ان کے خیالات علماء
 دیوبند یا ہندوستانی جدید پسندوں سے، پاکستانی علماء کے مقابلہ میں اقرب تر
 ہیں۔

”ایک مسلمان جو ایک غیر مسلم ریاست کے شہری کی حیثیت سے وہاں
 رہتا ہے، وہ اس حکومت کے قوانین کی پابندی کا خاموشی کے ساتھ عہد کر لیتا ہے اور
 اس معاہدہ سے وہ بہت تک اس کی اپنی ذات کا تعلق ہے، اسلام کے خصوصی احکامات
 سے روگردانی نہیں کرتا۔ اسلام معاہدوں اور صلح ناموں کے شرائط پوری کرنے
 پر بہت زور دیتا ہے خواہ وہ کسی لحاظ سے مسلمانوں کے لیے ناخوشگوار اور ناپسندیدہ
 ہی کیوں نہ ہوں۔“

حواشی

- ۱۔ اسباب زوالِ امت، (۱۹۵۲ء)، ص ۶ - ۲۸
- ۲۔ ایضاً، ص ۲۹ تا ۵۲ Why do we lack Character ص ۲۰ -
- ۳۔ اسباب زوالِ امت (۱۹۵۲ء)، ص ۵۲ - ۸۲
- ۴۔ ایضاً، ص ۹ - ۹۴
- ۵۔ ایضاً، ص ۹۸ - ۱۰۲
- ۶۔ ایضاً، ص ۱۱۰ - ۱۱۵
- ۷۔ ایضاً، ص ۱۲۸ - ۱۳۲
- ۸۔ لغات القرآن، (۱۹۶۰ - ۱۹۶۱)
- ۹۔ نظام ربوبیت (۱۹۵۴ء)، ص ۳ - ۱۳، ص ۲۱ - ۴۶
- ۱۰۔ ایضاً، ص ۴۷ - ۶۷
- ۱۱۔ ایضاً، ص ۵۷ - ۱۱۰
- ۱۲۔ ایضاً، ص ۱۲۳ - ۱۲۹؛ دلائل کی بنیاد قرآن پر ۲۸۰: ۲۹۰، ص ۴۰: وغیرہ

پاکستان میں جدیدیت اور راخ الاعتقادی کی گومگو کیفیت

اکثر علماء جن کی قیادت علمائے دیوبند کو رہے تھے، تصور پاکستان کے مخالف تھے۔ لیکن تحریک پاکستان کے دنیوی ذہن رکھنے والے راہ نما، ہشموہیت محمد علی جناح، حصول پاکستان کے لیے سر توڑ کوششیں کرتے رہے جن کا مقصد مسلمانوں کی اکثریت رکھنے والے صوبوں میں سیاسی اور اقتصادی خود مختاری اور آزادی ہی نہیں تھا بلکہ ایک اسلامی ریاست کا غیر مبین تصور ہی اس میں موجود تھا۔ پہلے متوسط طبقوں اور عوام کے جذباتوں سے خطاب کرنے کا خاص ذریعہ ہی تصور تھا۔ صرف چند علماء نے جن میں مولانا شبیر احمد عثمانی سب سے زیادہ نمایاں تھے مطالبہ پاکستان کی تائید کی اور جمعیت علمائے ہند کے مقابلے میں، جو کانگریس کی طرف دارنگی، جمعیت علمائے اسلام کی بنیاد رکھی۔

اسلامی ریاست کے تصور کے معنی اس کے حامیوں کے ذہن اور سیاسی آرگ کے مطابق اپنے اپنے تھے۔ پاکستان کی تخلیق کے بعد اس کا حکمران طبقہ اتنی سی بات سے مطمئن تھا کہ پاکستان کی اپنی ایک خارجی اسلامی ہئیت موجود ہے لیکن اس کی حکومت

ان ہی خطوط پر چلائی جاتی رہی جو برطانوی ہند کے دنیوی اسالیب سے حق الامکان قریب تر تھی۔ پھر روایت پرستوں اور اساسیت پسندوں کے دھاؤں کے تحت مختلف دستور سازیوں کے دوران سے ایک ایسے مقام پر پہنچا جہاں پاکستان کی حیثیت اسلامی اصول سازی کے مسئلے کی ہو کر رہ گئی اس لیے کہ باہم متخالف تصورات ریاست اسلامی میں سمجھوتہ کرنا ضروری تھا۔ ۱۹۴۸ء میں محمد علی جناح کو اس پر تیار ہونا پڑا کہ پاکستان کا دستور حق قانون شریعت کے خلاف ہوا ورنہ بالکل اسی پر مبنی ہو۔ جولائی ۱۹۴۶ء میں منتخب شدہ پاکستان کی دستور ساز اسمبلی نے مارچ ۱۹۴۹ء میں مسترد کردہ مقاعدہ منظور کی جس میں وہ خاص اصول شامل کیے گئے جن کی بنیاد پر دستور بنانا تھا، اس میں یہ قرار پایا کہ ساری کائنات کی حاکمیت صرف اللہ جل شانہ کے لیے ہے اور اس نے جو اختیار اس کے باشندوں کے ذریعہ ریاست پاکستان کو تفویض کیے ہیں وہ اس کے مجوزہ حدود میں ایک متحدہ امانت ہے۔ اس میں اصول جمہوریت، آزادی مساوات، تحمل و رواداری اور اسلامی دائرہ عمل کے اندر سماجی انصاف شامل ہیں۔ اس میں یہ بھی شامل ہے کہ مسلمان قرائن پاک اور سنت کی تعلیمات اور تقاضوں کے مطابق اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی مرتب کرنے کے اہل ہو جائیں اور اقلیتیں اپنے مذہب کی پیروی اور اپنی ثقافت کو ترقی دینے میں پوری طور پر آزاد ہوں۔

فروری ۱۹۴۹ء میں صدر جمعیت العلمائے اسلام مولانا شبیر احمد عثمانی نے یہ مطالبہ کیا کہ ممتاز مفکرین اور علماء کی ایک مجلس کا قیام عمل میں لایا جائے کہ جو اسلامی دستور کی تشکیل میں دستور ساز اسمبلی کو مشورہ دے سکے۔ یہ مطالبہ چند ماہ کے بعد اس وقت منظور ہوا جبکہ دستور ساز اسمبلی کی بنیادی اصول کی کمیٹی نے "تعلیمات اسلامیہ" کے ایک بورڈ کی تشکیل کی جس میں علاوہ دیگر علماء کے شبل کے جانشین سید سلیمان ندوی بھی شامل تھے۔ اس بورڈ نے ازمنہ و سلی کے روایتی نمونہ کا دستور بنانے کا مشورہ دیا جس میں خلافت راشدہ کی مثال اور ایمان نے مذہب کی معروف اساطیر اولین میں

فوری جدید کے تقاضوں کو بھی شامل کر دیا۔ اس نے یہ تجویز پیش کی کہ صدر ریاست مسلمان ہونا چاہیے اور اس کے پاس پورے اختیارات ہونا چاہئیں، اور حکومت کا کام نقشی مسلمان زعماء کو سونپا جائے جنہیں مسلمان انتخاب کنندگان ان کے تقویٰ اور پرمیزیگاری کی بنا پر منتخب کریں۔ اور علماء کی مجلس اس امر کا فیصلہ کرے کہ کون سی قانون سازی قرآن اور سنت کے احکامات کے خلاف ہے اور اس بنا پر ناجائز ہے، نیز یہ کہ مجلس قانون ساز کو، جسے وہ اسلامی شوریٰ کہتے ہیں اور جو فی الحقیقت قدیم عربی شوریٰ یا قبائلی مجلس شوریٰ ہی کی ایک شکل تھی، یہ اختیار دے دینے چاہئیں کہ بعض حالات میں وہ صدر مسکت سے استعفیٰ طلب کر سکے۔ بورڈ کی مجوزہ اکثریتجاویدستور ساز اسمبلی کی بنیادی اصول کی کمیٹی نے مسترد کر دیں لیکن ان تجاویز نے پاکستان کے پہلے (۱۹۵۶ء) اور دوسرے (۱۹۷۳ء) کے دستور پر قابل ذکر نقش چھوڑا۔

یاقوت علی خاں کی وزارت عظمیٰ کے دور (۱۹۴۷ء-۵۱ء) میں روایاتی طوفان کو کسی حد تک مستقل مزاجی سے روک رکھا گیا۔ ان کی اپنی اور ان کی حکومت کی حکمت عملی کہ دستور اور مقلد کو بریل نومی لادینی طرز پر قائم رکھا جائے اور اس پر اسلامی رنگ و روغن بھی چڑھا دیا جائے، اس کی جھلک بنیادی اصولوں کی کمیٹی کی ۱۹۵۰ء کی عبوری رپورٹ میں نمایاں تھی جو برائے نام شریعت کی دفعات کی جانب اشارہ کرتی ہے۔ عبوری ۱۹۵۱ء میں علماء کی ایک کانفرنس منعقد ہوئی جس میں انہوں نے عبوری رپورٹ میں بہت سی ترمیمات کرنے کی منظوری دے دی۔ اس کانفرنس میں اساسیت پسند مولانا مودودی نے تعلیمات بورڈ کے متحمل سے پورا پورا اتفاق کیا کہ اسلامی دستور کی بنیاد کی حیثیت سے جن بائیس اصولوں کا خاکہ پیش کیا گیا تھا وہ منظور کر لیا جائے۔ یہ اصول بورڈ کی شماویز کے مؤید تھے اور اس میں یہ دفعہ بھی شامل تھی کہ ریاست تمام دنیا کے مسلمانوں کے ساتھ اخوت اور اتحاد کے رشتوں کو مضبوط کرے۔ انہوں نے مولانا مودودی کے معاشقہ فلاح کی ذمہ داری کے اصول کی مزید تائید کی کہ ریاست کا منہ صاف ہے کہ ریاست کے تمام شہریوں کی بنیادی ضروریات زندگی کی ضامن ہو اور غیر اسلامی خیالات کی تبلیغ

اور ترویج پرکڑی نگاہ رکھے اور اس پر پابندی عائد کرے۔

۱۹۵۱ء میں لیاقت علی خان پرتا تلانہ حملے کے بعد، پاکستان میں ایک بالکل

نئی اور مختلف سیاسی صورت حال نے، ان کے مذہب اور سیاست کے درمیان قائم کردہ توازن کو، بری طرح متاثر کیا۔ ان کے ہانشین خواجہ ناظم الدین اور وزیر مایات (من بعد وزیر اعظم) چودھری محمد علی پکتے دیندار لوگ تھے اور علماء سے بڑے مخلصانہ تعلقات رکھتے تھے۔ ۱۹۵۱ء اور ۱۹۵۲ء کے درمیان علماء کے اثرات اور زیادہ قوی ہو گئے۔

مسلم لیگ، جس نے سیاسی استقامت کی طرح ڈالی تھی، اور وہ تمام مقتنوں پر غالب اکثریت سے چٹائی ہوئی تھی، ۱۹۵۲ء میں مشرقی پاکستان میں بنگال کے مقتدر رہنماؤں فضل الحق اور حسین شہید سہروردی کی قیادت میں قائم شدہ متحدہ عماد (

سے انتخابات میں بری طرح ہار کر پاش پاش ہو گئی اور اس کی وجہ یہ بھی ہوئی کہ مشرقی بنگال کا متوسط طبقہ اور افلاس کی پٹی میں پڑے ہوئے عوام کی غالب اکثریت اقتصاد کی بد حالی اور نا انصافی کو محسوس کر رہی تھی۔ لیاقت علی خان کے بعد کوئی ایک رہنما بھی ایسا نہیں تھا جو مغربی اور مشرقی پاکستان کی سیاسی وفاداری قائم رکھنے کا اہل ثابت ہوتا، اگرچہ ان کی حیات میں اس روایت کی بنیاد قائم کر دی تھی کہ مملکت کے سب اعلیٰ منصبوں — گورنر جنرل اور وزیر اعلیٰ — میں سے ایک پر مشرقی

پاکستان کا نمائندہ اور دوسرے پر مغربی پاکستان کا نمائندہ فائز ہوگا۔ لیکن یہ تقاضا بھی انفرادی جاہ پرستی اور ہوس اقتدار میں دونوں مقتدر ہستیوں کے درمیان مسلسل چیلنج اور جوڑ توڑ کا سبب بن کر رہ گئی۔ پہلا سنگین بحران اوسٹو ۱۹۵۳ء میں احمدیوں کے خلاف شورش کے موقع پر رونما ہوا۔ احمدی مسیح موعود کے ماننے والے غلام احمد قادیانی کے پیرو تھے جنہوں نے انیسویں صدی کے اواخر میں نبوت کا دعوئی کیا تھا۔

یہ ہنگامہ تحریک پاکستان کی پرانی مخالف اور مخلوط قومیت کی حامی مجلس احرار نے شروع کیا تھا اور قدامت پرست علماء کی پوری تائید سے اس میں جان پڑ گئی جن میں سید سلمان ندوی، مولانا مودودی اور ان کی جماعت اسلامی بھی شامل تھی۔ اس شورش

کی بنیاد دو مطالبوں پر تھی۔ اول یہ کہ احمدیوں کو ہندوؤں اور دوسری اقلیتوں کی طرح غیر مسلم اقلیت قرار دیا جائے اور قانونی معاملات میں ان سے ذمیوں کا سا سلوک کیا جائے نہ کہ مسلمانوں جیسا، کیونکہ وہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ختم نبوت کے منکر ہیں۔ دوسرا مطالبہ یہ تھا کہ چونکہ کوئی غیر مسلم کسی اعلیٰ ذمہ دار اور عاملِ اعتماد منصب کا اہل نہیں، حکومت ظفر اللہ خاں کو وزیر خارجہ کے منصب سے اور دوسرے احمدی اعلیٰ حکام کو ان کے مناصب سے علیحدہ کر دے۔ جنوری ۱۹۵۳ء میں آل پاکستان مسلم پارٹیز کنونشن نے ایک "مجلس عمل" متحرک کی اور مطالبات منظور نہ ہونے کی صورت میں براہ راست اقدام کی دھمکی دی۔ ہنگاموں نے سب سے زیادہ شدت پنجاب میں اختیار کی جہاں احمدیوں کی تعداد کافی اور بااثر تھی۔ اس شورش کو پوشیدہ طور پر صوبائی حکومت کی جانب سے بھی شہل رہی تھی، جس کے سربراہ ممتاز محمد دولتانہ تھے۔ یہ کام لاہور کے پولیس اور اسلامیات کے ایک شعبہ کے ذریعہ سے ہوتا تھا۔ اس حمایت کا خاص مقصد سیاسی حسب جاہ اور بین الصوبائی رقابتیں تھیں اور یہ بھی کہ کراچی میں مرکزی حکومت کو مشکل میں ڈالا جائے جس کے سربراہ مشرقی پاکستان کے نواز جناب ظلم الدین تھے۔ ایک "راست اقدام" ڈائریکٹ ایکشن اسکے پروگرام کے تحت سول نافرمانی کی تحریک شروع ہو گئی جس نے جلد ہی پنجاب میں بلوے اور لوٹ مار کی صورت اختیار کر لی۔ پاکستان کی مرکزی حکومت نے علماء اور حکومت پنجاب سے اپنی حکمت عملی کی وضاحت کر دی اور شورش کرنے والوں کے دعووں مطالبے مسترد کر دیے اور اس بات پر قائم رہی کہ احمدیوں یا کسی اور فرقے کو اقلیتی جماعت قرار نہیں دیا جاسکتا اگر وہ خود کو مسلمان کہتے ہیں اور یہ کہ احمدی نہ کسی کلیدی عہدے سے ہٹائے جاسکتے ہیں اور نہ ہٹائے جائیں گے۔ حکومت نے فروری میں لاہور میں ہنگامی حالت کا اعلان کر کے مارشل لا لگا دیا اور اس طرح بروقت شہر کو، احمدیوں کے خلاف ہجوم کے ہاتھوں سے لٹنے اور جلنے سے بچا لیا۔

۱۹۵۲ء میں یہ پُر فساد مقابلہ ایک ایسی حکومت کے درمیان، جو مغربی لادینی تصور کو مبنی بر حقیقت سمجھ رہی تھی اور دیوالیہ اور اساسیت پسند علماء کے مابین جو پاکستان میں ایک مذہبی ریاست دیکھنے کے متمنی تھے، وقوع پذیر ہوا۔ اس کی جامع و دقیق تحلیل جج محمد نسیر اور جج ایلم آر کیانی نے اپنی رپورٹ میں پیش کی ہے، جو عام طور پر ٹینر رپورٹ سے موسوم کی جاتی ہے۔ اس رپورٹ میں موجودہ دور میں ایک اسلامی ریاست کے تصور کے مسئلہ اور انجین کر بڑی سچائی اور ایمان داری سے پیش کیا گیا ہے۔ اگر پاکستان، علماء اور اساسیت پسندوں کی تعریف کے تحت، ایک اسلامی ریاست کہا جاسکتا ہے تو جدید معنوں میں اسے یہودیت نہیں کہا جاسکتا۔ تکنیکی لحاظ سے اگر اختیارِ اعلیٰ خدا کو سونپ دیا جاتا ہے تو پھر وہ مقتدر و با اختیار ریاست نہیں کہی جاسکتی ہے؛ کسی ریاست کے اختیارِ قانون سازی پر مکمل پابندی لگانا اس ریاست کے باشندوں کی خود اختیاری پر پابندی لگانے کے مترادف ہے اور اگر اس پابندی کا سرچشمہ یہود کی منشا کے علاوہ کہیں اور ہے تو اس پابندی کی حد تک ریاست اور اس کے باشندوں کے اختیارِ اعلیٰ یقیناً سلب ہو جاتے ہیں۔

علماء اور اساسیت پسندوں کی غیر مسلموں کے ساتھ امتیازی سلوک کی پالیسی اگر ہندوستان کے مسلمانوں کے ساتھ بھی برقی جاسنے لگے تو ان کے لیے مکمل طور پر ریاست کے پبلک دفاتر میں کوئی جگہ باقی نہیں رہے گی، نہ صرف یہ کہ ہندوستان میں بلکہ ان تمام دوسرے ممالک میں بھی جو غیر مسلم حکومتوں کے تحت ہیں۔ پاکستان کی سیاست کی زبان میں یہ مہتمم اس صورتِ حال سے پیدا ہوا کہ سیاسی عزت اور مذہبی ترغیب کے ذریعہ عام آدمی یہ یقین کرنے پر مجبور ہو گیا کہ پاکستان ایک اسلامی مملکت ہے۔ ایک اسلامی مملکت کا آدرش مسلمانوں کے دل و دماغ پر خاص طور پر ہندوستان میں، صدیوں سے چھایا ہوا تھا کہ جب مسلمان اقتصادی و سیاسی زوال سے دوچار تھے، پاکستانی مسلمانوں نے خود کو:

”چھوڑتے پر کھڑا ہوا، ماضی کے لباس میں ملبوس اور اپنی نشت پر صدیوں
کا بار گراں اٹھائے، دل شکستہ، متحیر اور کسی ایک کونے یا دوسرے
کونے کی طرف رُخ کرنے سے ہچکچاتا ہوا پایا..... یہی جرات مندانہ
اور صاف ستھرے سوچ کے نق دان سمجھنے کی نا اہلیت اور فیصلے
کرنے سے معذوری جس کے باعث پاکستان کشش و پُنج کا شکار ہو
گیا ہے۔ یہ انتشار مسلسل قائم رہے گا اور بار بار ایسے مواقع پیدا ہوتے
رہیں گے جس قسم کے ایک موقع کی ہم چٹان بین کر رہے ہیں تا وقتیکہ
ہمارے قائدین منزل کا صحیح تصور اور اس تک پہنچنے کے ذرائع حاصل
نہیں کر لیتے۔۔۔“

قانون اور دستور میں جدید پسندی اور داغ الا عقادی کے درمیان سمجھوتہ
کرنے کی کوششوں کے سوال پر رپورٹ پر تجویز کرتی ہے :

”متخالف اور متضاد اصولوں کو اگر مکمل غلطی دے دی جائے تو وہ صرف
مزید انتشار اور بے نابالگی پیدا کرتے ہیں اور اس صورت میں غیر جانبدار
انداز کا اطلاق بے نتیجہ و بے اثر ثابت ہوتا ہے۔۔۔ جب تک ہم
جہاں رتی کی ضرورت ہے وہاں ہتھوڑی سے کام لیں گے اور اسلام
کو عارضی مسائل اور صورت حال کی خدمت کے لیے استعمال کریں گے
جہاں اس کے دائرہ حل سے باہر تھے تو مایوسی و حیران نفسی ہمارے
پیچھے ساتھ ساتھ چلتی رہیں گی۔ ایمان مظہر جسے ہم اسلام سے موسوم
کرتے ہیں، اپنی جگہ قائم و دائم رہے گا خواہ اس کو نافذ کرنے کے لیے
ہمارے رہنما مجاہد نہ ہوں۔ اسلام فرد میں اس کی رُوع اور اس کے
عزیز فکر میں رہتا ہے۔ اس کے اور خدا کے مابین جملہ تعلقات ہیں، مہرے
لخت تک، وہ اس کے ساتھ ہے اور ہمارے سیاست دانوں کو یہ سمجھ لینا
چاہیے کہ اگر احکام الہی ایک فرد کو مسلمان بنا کر نہیں رکھ سکتے تو ان کے

معارض قوانین بھی یہ کام نہیں کر سکتے۔

۱۹۵۴ء اور ۱۹۵۶ء کے سیاسی عدم استحکام کے زمانے میں، گورنر جنرل اور وزیر اعلیٰ کے مابین قوت و اختیار کی تکمیل کی کشمکش میں، ایک توازن قائم کرنے کی سعی میں اور مشرقی اور مغربی پاکستان میں متناسب طاقت برقرار رکھنے کی کوشش میں، سیاست دانوں اور علماء کے درمیان بھی اتحاد قائم ہوئے۔ یہ اتحاد اور کشمکش، جہاں ایک سیاسی جماعتوں یا رہنماؤں کا تعلق تھا، موقع سے فائدہ اٹھانے کے لیے تھے لیکن ایک مقصد اس سے ضرور پر راہ ہوا کہ دستور سازی میں علماء کا اثر از سر نو قائم ہو گیا۔

دوسری دستور ساز اسمبلی نے جو وقت انتخابی طریقہ کار کے ذریعہ وجود میں آئی تھی، پاکستان کا پہلا دستور ۱۹۵۶ء میں منظور کیا جو بہر حال جدید پسندی اور راسخ العقیدگی کے درمیان سمجھوتہ تھا۔ ریاست کا قانون اور انتظامیہ دونوں جدید اور وسیع لادینی حوزے کے رہے لیکن دستور میں، نظریاتی طور پر، اسلامی ریاست کے تصور کی توثیق کی گئی تھی۔ مملکت کا نام "اسلامی جمہوریہ پاکستان" تھا۔ ابتدائی سطوح میں "تمام کائنات پر اللہ بزرگ و برتر کی حاکمیت کا اقرار کیا گیا تھا، اور پاکستان کے باشندوں کو اس کی مقدس امانت پر اس کے مقررہ حدود کے اندر حکومت چلانے کا اختیار تفویض کیا گیا تھا۔ یہ مناجاہت کا فارمولا تھا جس میں اس جدید نقطہ نظر کو تسلیم کیا گیا تھا کہ ریاست ایک جمہوریت ہوگی جس کی بنیاد سماجی انصاف کے اسلامی اصولوں پر قائم ہوگی۔ اس میں سردار واد متقاعد کا اعلان کیا گیا تھا کہ اگر ایک جانب مسلمان قرآن اور سنت کے مطابق اپنی زندگی گزارنے کے اہل ہوں گے تو دوسری جانب اقلیتوں کے مذہبی اور ثقافتی حقوق کی حفاظت کی نہایت دی جانے گی، اور انہیں مسلمانوں کی طرح جملہ بنیادی حقوق حاصل ہوں گے۔ درختا میں اسلامی سردار وادیں رکھی گئی تھیں۔ سردار واد نمبر ۲۴ میں ایک اسلامی تحقیقاتی ادارہ کے قیام کی گنجائش رکھی گئی جو صحیح اسلامی بنیاد پر مسلم معاشرہ کو تشکیل دہ کرنے میں مددگار ثابت ہو اور پارلیمان کو مسلمانوں سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے قانون بنانے کا حق حاصل ہو۔ دفعہ ۲۰۵ نے نہ صرف راسخ العقیدہ کو بلکہ مودودی جماعت کو بھی سب سے

بڑی رعایت دی کہ ایک ایسا کمیشن مقرر کیا جائے گا کہ جو اس بات کا اطمینان کرے گا کہ کوئی ایسا قانون منظور نہ کیا جائے جو مسترد آن اور سختی کے منافی ہو بلکہ تمام موجودہ قوانین پر ان کی روشنی میں نظر ثانی کی جائے۔ اس میں کوئی تعصب کی بات نہیں ہے کہ دستور کو مولانا مودودی کی مشروطہ منظر دی بھی حاصل ہوئی۔ بہر حال اس بات پر پورا زور دیا گیا کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے مابین پوری مساوات برقی جائے گی۔ مؤخر الذکر کو صرف سربراہ مملکت ہونے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔

۱۹۵۸ء میں سیاسی لاقانونیت کے پیش نظر دستور معطل کر دیا گیا اور فوجی حکومت دہراشل لا کا اعلان کر دیا گیا۔ صدر اسکندر مرزا نے ایک فرمان کے تحت مملکت کا نام جمہوریہ پاکستان رکھ دیا اور لفظ "اسلامی" خارج کر دیا۔ چند ہی مہینوں کے بعد وہ اپنے عہدے سے علیحدہ کر دیے گئے اور ۱۹۶۲ء تک فوجی حکومت ملک کا نظم و نسق چلاتی رہی جس کے تحت محمد ایوب خان کی سرکردگی میں قائم کردہ کابینہ کو یہ مسئلہ ہر وقت میں ملا کہ جدید پسندی اور راسخ العقیدگی کی اضافی اہمیت کو کس طرح متعین کیا جائے۔ بدحیثیت مجبوری ۱۹۵۸ء کا فوجی انقلاب قدامت پسند تھا۔ مغرب زدہ فوجی افسر جو با اختیار تھے، ان کو ذہنی یا مذہبی علمیت کا دعویٰ نہیں تھا۔ اس لیے انتظامیہ اس امر میں غامض تھا کہ اسلامی انداز کے قانون اور اداروں کے متعلق عوام کے کیا جذبات تھے اور وہ علماء کی سرگرمیوں سے قریب قریب بالکل لا تعلق رہے تا وقتیکہ ان کی نوعیت سیاسی نہ ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرف تو سیاست وال مشکل و ذلت میں گرفتار تھے تو دوسری جانب علماء اپنے اثر و رسوخ کو مجتمع اور قوی کر رہا ہے تھے۔

فوجی انتظامیہ نے صرف ایک اہم میدان میں مؤثر اقدام کیے یعنی مسلم عاقل قانون سے متعلق، جس سے علماء کو سخت اختلاف تھا۔ پہلی جمہوریت نے عاقل قوانین اور شادی بیاہ کے متعلق ایک کمیشن قائم کیا جس نے تعدد و ازدواج کو اور قدیم مسلم نجی قوانین نے طلاق میں جو آسانیاں پیدا کر رکھی تھیں ان کو روکنے کے لیے مناسب قدم اٹھانے کی سفارش کی۔ ۱۹۶۱ء کے "مسلم عاقل اور شخصی قوانین ایک فرمان کے ذریعہ نافذ ہوئے۔"

اس قانون کے تحت تمام شادیوں کی رجسٹری اور نکاح ناموں کا احسب اراد لازمی قرار پایا۔ اسی صورت میں کہ کسی ازدواجی مسئلہ پر فریقین میں اختلاف پیدا ہو جائے، ایک ثالثی کونسل کے قیام کی منظوری دی گئی جس میں زن و شو کی طرف سے ایک ایک نمائندہ مقرر کیا جائے اور ایک افسر صدر کے لائف انہام سے جسے، اگر دونوں فریقین کے نمائندے کسی قانونی مسئلہ پر متفق نہ ہوں، آخری فیصلہ کا حق حاصل ہو۔ اس نے تعدد ازدواج کی اس حد تک روک تھام کی کہ ایک منکوحہ کی موجودگی میں ثالثی کونسل کی تحریری اجازت کے بغیر نکاح ثانی نہیں کیا جاسکتا اور اس کے خلاف اپیل صرف عدالت افسر کے پاس کی جاسکتی ہے۔ قانون کی عدالت عالیہ سے رجوع کرنے کی قطعاً اجازت نہیں دی گئی۔ تعدد ازدواج کے قانون کی خلاف ورزی کے لیے قید محض کی نالی بلکہ سزا مقرر کی گئی جس کی میاد ایک سال، جرمانہ یا بلا جرمانہ سزا رہائی جس سے غریب تو کسی حد تک اجتناب کر سکتا تھا لیکن صاحب حیثیت لوگوں پر اس کا اثر نہیں پڑتا تھا۔ طلاق کی اصلاح کے شرائط اور وفات فی الحقیقت حنفی مسلک کی آزادی تو ضیح کے تحت دورِ حاضر کے حالات کے مطابق کیے گئے تھے شوہر طلاق کا نوٹس ثالثی کونسل کے صدر نشین کے ذریعہ بھیج سکتا تھا جسے آپس میں مفاہمت کرانے کے لیے ہر قسم کے ضروری اقدامات کی اجازت تھی۔ شوہر کے نکاح ثانی کر لینے کی صورت میں زجر کو خلع کا پورا حق حاصل تھا۔

مارشل لاء کے قومی تعلیم کے متعلق مقرر کردہ کمیشن نے اپنی رپورٹ ۱۹۵۹ء میں پیش کی جس میں اسلامی اصول کے متعلق نہایت آزادانہ رویہ اختیار کیا گیا تھا۔ اس نے اسلامی طرز زندگی کی یہ تعریف کی کہ یہ صداقت، دلی، رحم و کرم اور اخلاقی اخوت پر مبنی ہے اور انہیں پاکستان کے مستقبل کے تعلیمی خاکہ کا ایک ضروری جز قرار دیا۔ اس رپورٹ کا منقصرہ احفظہ اسلامی تعلیم کے لیے بھی منقش کیا گیا تھا جس میں اس امر کی جانب توجہ دلائی گئی تھی کہ ”مذہب اور اس کے ارفع اخلاقی اثر سے متاثر ہونا پاکستان میں خاص اہمیت رکھتا ہے۔ ہم اسے ملک میں مختلف مذاہب کے پیروکار ہیں“ رپورٹ میں مزید کہا گیا ”اس لیے ان کی تعلیمات صرف ان کے ماننے والوں تک محدود ہونا چاہیے“۔

”اور چونکہ ہماری آبادی کا بیشتر حصہ مسلمان ہے، اس لیے اسلام کی تعلیم نے خاص اہمیت اختیار کر لی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی آزاد ذادیت نگاہ بھی آخر میں پوری طرح شامل کر دیا گیا تھا۔“

”مذہبی نسلیسم کو ہر ایسے اقدام سے احتراز کرنا چاہیے جس سے ملک کی سماجی اور سیاسی وحدت کو نقصان پہنچے۔ دوسری جانب اسے اس اتحاد اور یکجہلیت کو باہمی افہام و تفہیم کے ذریعہ مضبوط تر بنا کر انسانیت میں قرب پیدا کرنا چاہیے۔ مذہب کو تو ہم، رسم یا اذعان کے طور پر نہیں پیش کرنا چاہیے۔“

حقیقی نصاب میں، دینیات کو پہلے درجہ سے ساتویں درجہ تک لازمی قرار دیا گیا تھا، لیکن نویں درجہ سے بارہویں درجہ تک اسے اختیاری مضمون کر دیا گیا تھا۔ غالباً یہ حکمت عملی بچہ کو بنیادی طور پر دینیات سے روشناس کرانے کے لیے اختیار کی گئی تھی لیکن اس کے ساتھ اسے ذہنی طور پر یہ آزادی دی گئی تھی کہ وہ بیرونی آزاد دنیا کے خیالات، اگر بہ حیثیت فرد چاہے تو قبول کرے یا ان سے ہم آہنگی پیدا کرے یا پھر روایتی مسلمان رہے۔ ثانوی سطح کے اسکول میں اس اسکیم پر عملدرآمد کرانے کا مقصد یہ تھا کہ جامعاتی منزل پر پہنچ کر نقطہ نگاہ میں آزادی پیدا ہو جائے جہاں کہ مطالعہ اسلامیات کے مضمون کے تحت تحقیق کی جائے اور اسلام کو اس کی حقیقی روح کے ساتھ پیش کیا جائے جس کے لیے جامعہ کے اساتذہ کو تقابلی مذہب اور تاریخ عالم سے مکمل واقفیت ہونا ضروری ہے تاکہ وہ تحقیق و تدقیق کے ساتھ واضح طور پر مذہب کے اہم کردار کو پیش کر سکے جو مذہب انسان کا اقتصادی سماجی اور سیاسی زندگی میں ادا کر چکا ہے۔ ان میں اسلام کی ترجمانی کی اہمیت ہونا چاہیے اور اس کو نکر و خیال کی ایسی مجموعی صورت میں پیش کرنا چاہیے جو عہد حاضر کے چیلنج کا مقابلہ کر سکے اور جدید سائنسی معاشرہ کے تقاضوں کو پورا کر سکے۔ اس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ قرآن پاک اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کی روشنی

میں عمل زندگی کا نمونہ پیش کرنے کے لیے اسلام کا تجدید پسند تنقیدی جائزہ لیا جائے۔ اصل اور مستقل اسلام کی مناسب تشریح کی جائے اور جدید جدید کے مسائل میں اس سے کام لیا جائے۔

اس فی الواقع جدید پسند پالیسی میں اساسیت پسندوں کے نقطہ نظر کی آخری جملے میں جزئی رجحانی کردی گئی ہے۔ سید احمد خاں اور اقبال کے مذہب اور سائنس میں مقابلت پیدا کرنے کی ماسٹی کا جو ورثہ ہے، وہ اس بیان سے ظاہر ہے۔ ہم اسلامی تعلیم کو زندگی سے قریب تر لانے کو انتہائی اہمیت دیتے ہیں نہ کہ اس کے برعکس اور:

”دین فطرت ہونے کے باعث، اسلام کو سائنسی انکشافات اور ایجادات سے خوف زدہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ سائنسی افکار کی ترقی صرف قوانین فطرت کا انکشاف ہے جس سے بالآخر ان طاقتوں کو قابو میں لانا اور انسانی مقاصد کے لیے انہیں کام میں لانا ہے۔ علمائے اسلام کے ذمہ اب یہ اہم کام ہے کہ وہ اساسی، اسلامی اقدار جدید علوم سائنس کو ایک جاسمیت ملیں۔“

۱۹۶۰ء میں حبش شہاب الدین کی سرکردگی میں ایک اور کمیشن مقرر کیا گیا کہ وہ سوالناموں کے ذریعہ اعداء اور آراء جمع کرے اور جمہوری اصول پر ایک نئے دستور کے ضمن میں اپنی سفارشات پیش کرے۔ اس کی طرف اس۔ ایم اکرام یوں اشارہ کرتے ہیں:

”فی الواقع کمیشن نے مختلف سوالوں کی جانب توجہ کی اور خاص طور پر ان لوگوں سے مشورہ کیا جو معلومات مہیا کرنے کے اہل تھے یا معاون ثابت ہو سکتے تھے، لیکن یہ حقیقت ہے کہ دستوری کمیشن کے سامنے جو رائے عامہ پیش کی گئی وہ عام کے منتخب یا مقرر کردہ نمائندوں کی بہ تھیں جیسا کہ بعینہ دستور ساز اسمبلی کے ساتھ ہوا، بلکہ وہ ایک ایسے

طریقہ سے حاصل کی گئی جس سے جماعت اسلامی ایسی انتہائی منظم جماعت
کو سب سے زیادہ فائدہ پہنچا اور اس کے کمیشن کی فکر پر لطیف
لیکن نہایت گہرا اثر ڈالا۔

پاکستان کی مدلیہ کی نمودار آواز دھکرنے، جس نے ۱۹۵۳ء میں یادگار منیر
رپورٹ تخلیق کی تھی، اس مذہبی دباؤ کا کسی حد تک مقابلہ کیا۔ ۱۹۵۶ء کے دستور کی
اسلامی دفعات کا جائزہ لیتے ہوئے نئے دستور کمیشن نے اپنی رپورٹ پیرا ۱۹۲ تا
۱۹۳ میں پاکستان کے عام قانون (جو شخصی قانون سے متمیز ہے) کی اہمیت کو
نظر انداز کرنے کے خطرات پر خاص زور دیا ہے جو برطانوی ہند سے ورثہ میں
ملا ہے اور جنہیں شریعت کے عین مطابق بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔
اس میں اس امر کی نشاندہی کی گئی ہے کہ یہ حقیقت کہ اکثر و بیشتر اسلامی ممالک
میں قانون عامہ کو تنقی سے قرآن اور سنت کے احکامات کے مطابق بنانے کی کوشش
نہیں کی گئی ہے، معقول معلوم ہوتی ہے۔ انہوں نے اس وقت کو تسلیم کیا جو حدیث کی
صحت ثابت کرنے میں اسٹانڈا رڈ پڑتی ہے جس کے ذریعہ سنت کو قانونی اصطلاحات
میں پیش کیا جاسکے۔ اس مشکل سے عمدہ براہوں کے لیے کمیشن نے ایک اور
کمیشن مقرر کرنے کا مشورہ دیا جو قانون عامہ کو اسلامی بنانے کے سلسلہ میں دوسرے
اسلامی ممالک کے ایسے ہی کمیشنوں سے مشورہ کے لیے قائم کیا جائے۔
پاکستان میں قانون عامہ کو شریعت کے عین مطابق بنانے کے سوال کو بین الاقوامی ہنگ
وے کے دستوری کمیشن کا ارادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کو سرذماتہ میں ڈال دیا جائے۔
یہ جانتے ہوئے کہ اکثر مسلم ممالک علاوہ دینی ریاستوں کے جیسے سعودی عرب،
اپنے ممالک میں اس قسم کے کمیشن کو بلاسنے سے یا تو اعراض کریں گے یا طوطا دکر
اس پر تیار ہوں گے، اور اگر ترکی، ایران اور تونس ایسے ممالک نے اس قسم کے
کمیشن قائم بھی کیے تو ان کی سفارشات لادینیت اور حریت پسندی کے دائرہ
کے اندر ہی رہیں گی۔ پاکستان کا دستوری کمیشن نہ صرف یہ کہ غیر معینہ مدت کے

یہ قانون عامہ کی اسلامی بنائے کے سوال کو ملتی کرنے کا مکمل مکمل رہا تھا بلکہ مذہبی اور اساسیت پسند جماعتوں کے دباؤ کو ایک عالمی چیلنج میں پھنسانا چاہتا تھا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسی لیے اُس نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ قوانین عامہ میں تبدیلیاں لانے سے پہلے مسلم فقہ کے مختلف مکاتب فکر اور موجودہ دنیا کے اسلام کے دوسرے قانونی نظریات میں امتزاج ضروری ہے۔ کمیشن نے مغرب زدہ جدید پسندوں کی اس دلیل کو چراغ علی سے لے کر عصرِ حاضر تک تسلیم کیا ہے کہ حدیث کے متعلق ایک بین الاقوامی کمیشن کو مشورہ دینا چاہیے:

”کہ آیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقامی حالات کے ضمن میں جو ہدایات فرمائی ہیں ان کی نقطہ نظر مختلف ممالک میں بلا لحاظ مقامی روایات کے بے چون و چرا پیروی کی جائے جبکہ ان ممالک کے لوگ اپنی مقامی روایات پر عمل پیرا بھی ہوں یا صرف اصولوں کو اختیار کر لیا جائے۔“

کمیشن کی رپورٹ اور دوسری حیثیتوں سے بہت زیادہ قدامت پسند ہے۔ اس کا فلاحی ریاست کا تصور احیائے مذہبی کے طرز کا ہے:

”ہمارے پاس ایک لائحہ حیات ہے جو ہمیں ایک فلاحی ریاست قائم کرنے کا اہل بناتا ہے اور تاریخ گواہ ہے کہ اس قسم کی ریاست اسلام کے ابتدائی زمانہ میں قائم کی جا چکی تھی۔ اگر موجودہ نسل اسلام کی اثر آفرینی میں شک کرتی ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ وہ قرآنی تعلیم کے آفاق اطلاق کی صلاحیت سے قطعاً نا بلداور تاریخ اسلام سے بالکل ناواقف ہے۔ اس کا علاج یہ ہے کہ اسلامی اصولوں سے خود کو آشنا کریں، اسلامی تاریخ سے روشناس ہوں، نہ مذہب کو رد کریں۔ وہ لوگ جو پاکستان میں لادینییت کے متعلق نہایت صفائی سے گفتگو کرتے ہیں اس حقیقت کو نظر انداز کرتے ہیں کہ محض عبادت کی تبدیلی سے انسان کا کردار بدل نہیں جاتا۔ اگر ہمیں خود اپنی اصلاح کا کوئی موقع مل

کی تعلیم اور اسلامی علوم کا مطالعہ لازمی قرار دیا گیا اور لکھنؤ، اوقات اور مساجد کے مشغول انتظام کی جانب بھی توجہ دلائی گئی۔

دستور کے دموں حصہ میں دو بنیادی اسلامی اداروں کی تشکیل کی گئی جو حکومت کو قانون اور حکمت عملی کی اصلاح اور ترمیم و تفسیح کے متعلق مشورہ دے۔ ان میں سے پہلا اسلامی نظریاتی مشاورتی کونسل تھی جس کے اراکین کی تعداد پانچ سے بارہ تک ہو سکتی تھی جن کا انتخاب صدر تین سال کے لیے کر سکتا تھا اور انتخاب کے لیے ان میں اسلام کے اشراف و نفیس اور پاکستان کی اقتصادی، سیاسی قانونی اور انتظامی مسائل کے ادراک کی صلاحیتوں کو بنیاد قرار دیا گیا۔ کونسل کے فرائض منصبی یہ تھے :

• مرکزی اور صوبائی حکومتوں سے ایسی سفارشات کی جائیں جن سے پاکستان کے مسلمانوں کو اپنی زندگیوں پر پوری طرح اسلامی تصورات اور اصول کے مطابق بسر کرنے کی صلاحیت پیدا کرنے کا موقع ملے اور حوصلہ افزائی ہو۔
 نیز قومی اسمبلی، صوبائی اسمبلی، صدر یا گورنر کو آرٹیکل آئین کے تحت کونسل کے سامنے پیش کردہ مسئلہ کے متعلق اپنی رائے سے آگاہ کرے مثلاً اس قسم کا مسئلہ کہ آیا ایک مجوزہ قانون کہیں اسلامی اصول قانون سازی کی تردید یا اسے پس پشت تو نہیں ڈال رہا ہے یا اس کے علی الرغم اور تضاد تو نہیں ہے۔

سیاسی جماعتیں، جو ہنگامی حالات کی بنا پر غیر قانونی قرار دے دی گئی تھیں ۱۹۶۲ء میں پاکستان کی دوسری جمہوریہ کے دوران پھر سے غور و فکر ہو گئیں۔ ان میں سے جماعت اسلامی اور نظام اسلام پارٹی، جو ایک معتدل اور آزاد خیال جماعت ہے، دونوں اسلامی پروگراموں پر مبنی ہیں۔ مغربی اور مشرقی پاکستان کی دوسری جماعتوں نے راسخ انتقیدگی کے دباؤ سے مجبور ہو کر اور سیاست میں مذہب کے کردار کے تعلق سے قومی اور صوبائی اسمبلیوں میں اور انتخابی مقاصد کے تحت، قدامت پسندانہ زاویہ اختیار کیا۔ صدر ایوب خاں نے، جو فعال سیاست میں داخل ہوئے تھے تاکہ مخالف جماعتوں

کے چیئرمین کا مقابلہ کریں، سرکاری مسلم لیگ پارٹی کی صدارت قبول کر لی جو دراصل عقیدہ گیسے
 ترمیم و تبدیلی کے نقاط پر، مذہبی و باؤ میں آکر مسلسل جھجکتی چلی آئی تھی۔ دوسرے دستور
 میں ۱۹۷۳-۱۹۷۴ء کو قومی اسمبلی کے (پہلے ترمیمی) ایکٹ کی منظوری کے بعد
 ترمیم کی گئی اور مملکت کا نام از سر نو اسلامی جمہوریہ پاکستان قرار پایا اور ابتدائی جزو میں
 نئے فارمولے شامل کیے گئے اور لوگوں کے اختیارات اللہ تعالیٰ کے مجوزہ حدود کے
 اندر محدود کر دیے گئے۔ دوسرے دستور نے مسلمانوں کے لیے انفرادی اور اجتماعی
 حیثیت سے اس کا انتظام کر دیا کہ وہ اسلامی تعلیمات اور احتیاجات کے مطابق اپنی
 زندگی گزار سکیں۔ حریت پسندی کی قیمت پر اس فارمولے کا جائزہ مزید چمک کر دیا گیا
 اور اس حق کا اضافہ کر دیا گیا کہ نہ صرف یہ کہ آئندہ تمام قانون سازی بلکہ موجودہ قوانین بھی
 قرآن اور سنت سے ہم آہنگ کر دیے جائیں گے۔ اس طرح روایت پرستوں اور
 اساسیت پسندوں کے لیے مذہبی قدامت کی مشن کی پٹی نوک مہیا کر دی گئی جس کے
 لیے پاکستان کی دستور سازی کی تاریخ میں وہ مختلف مراحل پر جدوجہد کرتے چلے
 آئے تھے۔

۱۹۷۳ء کی پہلی ترمیم میں بہزور کا کافی تعداد میں حریت پسندانہ اور تلافی یافتہ کرنے
 والے شقیں شامل ہوئیں۔ اس ترمیم سے یہ قرار پایا کہ :

”قانون، پبلک ضابطہ اور اخلاق کے تحت (الف) ہر شخص کو یہ حق حاصل
 ہے کہ وہ اپنی مرضی کے مطابق کسی بھی مذہب کو مان سکتا ہے، اس کی
 نشر و اشاعت کر سکتا ہے اور اس پر کاربند رہ سکتا ہے اور (ب) ہر
 مذہبی گروہ اور ہر فرقہ کو اپنے مذہبی ادارے قائم کرنے، انتظام کرنے اور
 چلانے کا حق حاصل ہے۔“

اس نے لادینی انداز کی تعلیم کی مضبوط پالیسی بھی قائم رکھی اور اس بات کو شامل
 دستور کیا کہ کسی شخص کے لیے جو کسی ادارہ میں تعلیم پاتا ہے ضروری نہیں ہے کہ اپنے مذہب کے علاوہ
 کسی اور مذہب کی تعلیم حاصل کرنے پر مجبور ہو کسی باشندے کو کسی بھی تعلیمی ادارے میں نسل، مذہب، ذات یا اثر
 جانے ولادت کی بنیاد پر داخلہ لینے سے نہیں روکا جاسکتا ہے۔ ہر فرقہ یا مذہب کو

اس کی اجازت دی گئی ہے کہ وہ اپنے خیمے پر اپنے فرقے کے بانی کے نام قائم کر سکتا ہے اور مملکت کی جانب سے منظوری کا وعدہ کیا گیا ہے۔

مستقبل کی قانون سازی پر سب سے زیادہ اثر انداز ہونے والی اور سب سے زیادہ اہم شق یہ تھی کہ اسلامی نظریات کی مشاورتی کونسل تمام نافذ شدہ قوانین کی نویسی جانچ پڑتال کرے گی تاکہ انہیں قرآن پاک اور سنت کی تعلیمات سے ہم آہنگ کیا جاسکے۔ صدر جمہوریہ کے پاس مشاورتی کونسل کی مضابطہ کارروائی، قواعد و طریقہ کار اسکالرائین کے انتخاب کے اختیارات اور فیصلہ کی آزادی، ضرورتیں لیکن اس دفعہ کی رو سے یہ اختیارات محدود ہو گئے تھے کہ اسے موجودہ اور مستقبل کی قانون سازی کو اسلامی رنگ دینے کے سوال پر کونسل کی سالانہ سفارشات کو قومی اسمبلی کے سامنے پیش کرنے کا بندوبست کرنا ہوگا۔

راشخ الاعتقادی اور جدیدیت کی بات پر پائی کی کیفیت میں دونوں کے درمیان نہایت نازک سمجھوتے سے جملہ قانون سازی کی ہمیت اور یہ سوال کہ آیا پاکستان کو ایک دینی مملکت بنانا ہے (یا مولانا مودودی کی اصطلاح میں دینی جمہوریت) یا جدید مملکت کی شکل میں قائم رہنا ہے کہ ہر مذہبی رنگ و روغن کے نیچے لا دینی حریت کا تحفظ کرتی رہے اس کا انحصار اب دو باتوں پر ہے۔ اول یہ کہ کسی مخصوص صدر کے مذہبی خیالات کیا ہیں اور یہ کہ وہ کس حد تک سیاسی اور مذہبی دباؤ کا سامنا کر سکتا ہے جو اسلامی نظریات کی مشاورتی کونسل کے ارکان کے انتخاب میں اس پر ڈالے جاسکتے ہیں۔ اس مسئلہ نے بلا واسطہ اور بالواسطہ انتخابات کے سوالات کو مزید اہم بنا دیا تھا۔ بلا واسطہ انتخابات، لامحالہ ایک قدامت پسند، راشخ العقیدہ نمائندہ کی حمایت کریں گے کیونکہ وہ عوام کے مذہبی جذبات کو ایگنٹ کر سکتا تھا۔ بالواسطہ انتخابات جو یونین کونسلوں کے مخروطنی درجوں کے ذریعہ ہوں گے ان میں مغرب پسند انشوروں کے نظریات اور ترقی کی جانب گامزن صنعتی اور تجارتی طبقوں کے اقتصادی مفادات غالب ہوں گے جو اندرون ملک استحکام اور بیرونی دنیا میں پاکستان کو بحیثیت

ایک جدید مملکت کے پیش کرنے کے حامی ہوں گے۔ ۱۹۶۲ء-۶۵ء کے صدارتی انتخاب میں ہی مہم شروع سب سے زیادہ اہم تھا۔ اس انتخاب میں دو بڑے حریف، پاکستان کے بانی محمد علی جناح کی ہمشیرہ مس فاطمہ جناح اور فیڈرل مارشل محمد ایوب خان تھے۔ مخالف متحہ جماعتوں نے جس میں جماعت اسلامی بھی شامل تھی، مس فاطمہ جناح کو امیدوار منتخب کیا تھا جس کا سبب محمد علی جناح کی ہمشیرہ ہونے کی وجہ سے ان کا وقار تھا اور دوسرے وہ جمہور پر مامورانہ اپیل کے ذریعہ اثر انداز ہو سکتی تھیں۔ ان کا انتخاب بلا واسطہ انتخابات کے نظام کے مترادف ہو سکتا تھا اور پہلی جمہوریت کی ناپائیداری کے واپس آ جانے کا بھی اندیشہ تھا اور سیاست دانوں اور مذہبی زعماء کے اتحاد باہمی سے پاکستان کے دینی مملکت میں بدل جانے کا بھی امکان تھا۔ دوسرے خطرے کے مقابلے میں پہلے خطرے کے پیش نظر محمد ایوب خان کا انتخاب عمل میں آیا جو خواہ راسخ الاعتقادی کے سیلاب سے نہپٹ سکتے یا نہ نہپٹ سکتے لیکن داخلی استقامت قائم رکھنے کی صلاحیت پر اعتماد کیا جاسکتا تھا۔

اسلامی نظریات کی مشاورتی کونسل نے بہر نوع جدیدیت کو راسخ الاعتقادی میں تبدیل کرنے کی کوشش جاری رکھی۔ ایگلو ٹھٹن تعزیرات پر نظر ثانی کے سلسلہ میں اس نے یہ سفارشات کی کہ سزائوں کی جو چھ قسمیں مقرر ہیں ان میں، کوڑے لگانے کی سزا بھی شامل کر دی جائے۔ اس سے علماء کا یہ مطالبہ پورا ہو جاتا تھا کہ صدر اکیٹ مقتدرہ مذہبی امور قائم کریں جو عبادات، لازمی صدقہ و خیرات، اسے جمع کرنے کے لیے بیت المال کے اسلامی اداروں کی تنظیم کرے اور عام مسلمانوں کے لیے شریعت میں موجود امور و لواحق کے مطابق زندگی بسر کرنے کا انتظام کرے۔ وہ ایک ایسی متحرک مشینری قائم کرے جس میں تحقیق قانونی کا شعبہ ہو جو قرآن اور سنت کی روشنی میں موجود قوانین پر نظر ثانی کرنے کے عمل کو تیز کر دے۔

پاکستان کی اقتصادی ترقی کے نقطہ نگاہ سے ایک سب سے زیادہ پریشان کن سوال یہ ہے کہ بکوں کے نظام کا قرآن کی ممانعت سود کی روشنی میں مستقبل کیا ہوگا؟

مولانا سودھی کے پروگنیٹوں میں سب سے زیادہ مضبوط دلائل سود کی تمام اقسام منسوخ کرنے کے بارے میں پیش کیے گئے ہیں۔ انور اقبال قریشی نے جو ممتاز ماہر اقتصادیات ہیں اور کچھ عرصہ ورلڈ بینک میں بھی کام کیا ہے اور اس وقت حکومت پاکستان کے اقتصادی مشیر ہیں، اپنی تحریروں میں ان خیالات کی نشاندہی کی ہے جو کہ مولانا سودی کے ساسیت پسندانہ موقف سے جنم لیتے ہیں اور قدامت پسندوں کے انداز میں سود کی شرح منفرد اور بلا سود اقتصادی کاروبار کی حمایت میں اظہارِ رائے کیا ہے، اگرچہ ان کے سود کے کلاسیکی، پیداواری اور مالیاتی نظریات کے استدلال کے دلائل کی بنیاد کینس کے خیالات پر مبنی ہیں^۱۔ اس مسئلہ پر، جو پاکستان کی اقتصادی ترقی پر اثر انداز ہوتا ہے اور جس کا تمام تر تعلق مغرب اور دنیا کے بیشتر حصے کے نظامِ بکار سے ہے، اسلامی نظریہ کو مشاورتی کونسل اس امر میں اس سے متفق ہے کہ ربا جو ہم سے لیکن کونسل اس بارے میں متفق نہیں ہے کہ آیا اداری قرضہ جات بھی ربا کے ذیل میں آتے ہیں جس کی قرآن نے تصریح کی ہے؟ بہر کیف اس بات پر سب متفق ہیں کہ اسلام کے سماجی انصاف اور انسانی اخوت کے تصور کو بروئے کار لانے کے لیے ایک بلا سودی اقتصادی نظام تعمیر کرنا چاہیے۔

مخالف جماعتیں نیم جدید مالی قانون کے ۱۹۶۱ء کے آرڈیننس کی تیغ کے لیے برابر مہم چلاتی رہیں اور ۱۹۶۳ء-۱۹۶۵ء کی انتخابی مہم کے دوران سرکاری مسلم لیگ پارٹی بھی اس پر نظر ثانی کرنے کے لیے مہم انداز میں تیار ہو گئی لیکن چونکہ حزب اختلاف کی قوت مرکزی اور صوبائی اسمبلیوں کے انتخابات کے موقع پر (۱۹۶۵ء) کافی کمزور ہو چکی تھی، اس کا زیادہ تر انحصار اس پر ہو گا کہ الیوب خان اور مسلم لیگ کس طرح اور کب تک قدامت پرستوں کے اس اور دوسرے معاملوں کے سلسلہ میں دباؤ کی مزاحمت کر سکتے ہیں۔

۱۰ فیض

۱۱ آرڈی نرس نمبر VIII (۱۹۶۱ء) ، کمیشن برائے ازدواج اور عائلی قوانین ، سفارشات (۱۹۵۹ء)

۱۲ شائع کردہ وزارت تعلیم کراچی (۱۹۵۹ء)

۱۳ ریجنل ان پاکستان ، مقالہ پاکستان ۱۹۵۸ء سے کی کانفرنس میں انٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز ، میگزین یونیورسٹی ، جون ۱۹۶۴ء میں پڑھا گیا۔

۱۴ کراچی ۱۹۶۱ء

۱۵ رپورٹ جس ۱۳۲

۱۶ ایضاً جس ۱۳۱

۱۷ ڈان ۲۵ دسمبر ۱۹۶۳ء اور ۱۶ جنوری ۱۹۶۴ء

۱۸ ایضاً ۲۲ جنوری ۱۹۶۵ء : نولٹے وقت (لاہور) ۲۳ء اور ۲۴ جنوری ۱۹۶۵ء

۱۹ اسلام ایسٹوڈی تھیوری آف انٹرسٹ (اسلام اور بیدار کا نظریہ) (۱۹۶۱ء) جس xxi

۳۲ - ۴۰ ، ۴۵ - ۴۴

۲۰ ڈان ۲۲ جنوری ۱۹۶۵ء

ہندوستان میں اسلام کے رجحانات

۱۹۴۶ء — ۱۹۶۴ء

ایک عالم دین، صاحب علم اور ہندوستان کے وزیر تعلیم ہونے کے وقت کے ساتھ ساتھ ابوالکلام آزاد، دیوبند کے نیشنلسٹ علماء اور آزاد طبع جدید پسندوں کے درمیان جن میں اے۔ اے۔ اے۔ یعنی اور جامعہ طیبہ اسلامیہ کے علماء مثلاً ڈاکٹر ذاکر حسین، محمد عریب اور ڈاکٹر فاطمہ حسین شامل و متنازع تھے، پل کا کام انجام دے رہے تھے۔

علماء میں اور بالخصوص علمائے دیوبند میں تقسیم ہند سے پہلے سیاسی و فکری سوانحی تصانیف کی روایت محمد طفیل اور دوسرے لوگوں کی تحریروں میں پروان چڑھ چکی تھی۔ تقسیم کے بعد یہ رجحان مولانا حسین احمد مدنی اور مولانا محمد میاں کی تصانیف میں مزید گہرا ہو گیا۔ یہ دراصل سال کے سیاسی ماسک کو ماضی کے حوالے سے نمایاں کرنے کی تدبیر تھی۔ ولی اللہ سوشلزم کے نظریہ کی، جسے عبید اللہ سندھی نے پیش کیا تھا، کیا، توثیق ہوئی، حتیٰ کہ ٹیپو سلطان پر بھی اس کے اثرات مرتب ہونے کا دعویٰ کیا گیا جس کی ایسٹ انڈیا کمپنی کے خلاف جنگیں دراصل مخلوط قومی جدوجہد اور کوشش کا

آئینہ نقیض۔ گاندھی کی اصطلاحات میں جہاد کی یہی تعریف کی گئی کہ ”وہ فی الواقع اپنے جذبات پر قابو رکھنے، تحمل اور موت کو خاطر میں نہ لانے کا نام ہے“ اور اس طرح اسے ستیگرہ اور اپہاس کے ہم پلہ قرار دیا گیا۔ یہاں ۱۹۴۷ء سے ہندوستان میں جو سیاسی اور مذہبی ٹکڑا کر رہا ہے اس کا جامع جائزہ لینے اور پیش کرنے کا کوئی ارادہ نہیں ہے بلکہ ان چند نمائندہ مثالوں کا انتخاب مقصود ہے جن سے خاص خاص مخالفت رُخوں کے توجہ کا مرقع پیش کرنا ہے۔

مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے جو دیوبند کے فارغ التحصیل عالم ہیں اور جنہوں نے مغربی تعلیم بھی حاصل کی ہے، دیوبند اور علی گڑھ کا ایک ایسا امتزاج چٹیں کرتے ہیں جو ۱۹۱۲ء میں مولانا محمود الحسن کے پیش نظر تھا۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے قومیت (نیشنلزم) کی جو مخصوص مختلف تعریف کی ہے وہ مغربی سیاسی سائنس کی اصطلاح سے بالکل جدا ہے۔ مؤخر الذکر کو وہ قومی عصبيت کے مترادف ہوتے پر زور دیتے ہیں اور اس کا مقصد دوسری اقوام کو حقیر سمجھنا اور ان کا استحصال کرنا ہے جو اسلام کے منافی ہے۔ وہ اسے قومی خصوصیت یا عوام کے رواجی قانون سے تعبیر کرتے ہیں جو اسے دوسروں سے یا ان کے قومی مزاج سے متمیز کرتا ہے۔ تاریخ کی رفتار کے ساتھ اسلامی قانون میں تبدیلی کے مسئلہ کے متعلق ان کا نقطہ آغاز وہی ہے جو جدید پسندوں کا ہے کہ قانون الہی جن خاص وقت میں پیغمبر پر بند رہی وحی منکشف ہوتا ہے وہ اپنے وقت و عصر کے دائرہ عمل کے اندر ہوتا ہے اور اس میں مختلف آب و ہوا اور زمانوں کے تقاضوں کے مطابق تبدیلی کی رعایت منظم ہوتی ہے۔ شبلی کی طرح اسلامی تعزیریاتی قانون کے متعلق ان کی بھی یہی رائے ہے کہ ان میں سے بیشتر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں عرب معاشرہ پر لاگو ہونے کے لیے موزوں تھے۔ احکام قرآنی کے درمیان بھی امتیاز کرنا پڑے گا۔ ایک وہ احکام ہیں جو دو برسالت کے عرب رواجی قانون کے لیے مخصوص ہیں اور ایک وہ احکام ہیں جن کا اطلاق دوسرے زمانوں کے مسلمانوں اور انسانی معاشروں پر ہوتا ہے۔ اسی طرح پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی بہت سی حدیثیں بھی عربی رواجی قانون کے لیے لائق ہیں اور ہر زمانہ میں مسلم معاشروں ان کا پابند نہیں ہے۔ قرآن اصولِ تعلیم سے متعلق آتا ہے اور بالی قانون

کے مجموعہ کو تبدیل کر دیتا ہے۔ قدرتی حیثیت کا یہ عمل دوسرے اسلامی ممالک میں بھی اختیار کیا گیا ہے، جہاں قانون کو حسب ضرورت اس طور پر اختیار کیا جاسکتا ہے کہ وہ ان ممالک کے رسوم و رواج کے منافی نہ ہو۔

دوسری جانب مولانا اکبر آبادی غلامی کے مسئلہ پر جدید پسندوں کی اکثر غلط فہمیوں کو مسترد کرتے ہیں۔ اگرچہ اسلام نے غلامی کا انسداد نہیں کیا لیکن اُس نے غلاموں کا مرتبہ بلند کر کے اور ان کو انسانوں کے حقوق دے کر غلامی کا تصور بالکل بدل دیا۔ لیکن وہ اپنی دلیل کے سرے پر جدید پسندوں اور بالخصوص امیر علی سے ملاتے ہوئے اس بات پر زور دیتے ہیں کہ تاریخی اسلام میں غلاموں کی کثیر تعداد کا مقدر موجودہ زمانے کی سلطنتوں کے عوام سے کہیں زیادہ بہتر تھا۔

جدید پسند، صاحب ایمان لوگوں میں سب سے نمایاں و ممتاز اے۔ اے اے فیضی ہیں جو اسماعیلی شیعہ ہیں اور مغرب میں نیز اسلامی دنیا میں ایک عالم کی حیثیت سے جانے پہچانے جاتے ہیں۔ انہوں نے اگرچہ مغربی سائنسی منہاجیات کی مکمل تربیت حاصل کی ہے لیکن ہندوستانی اور روحانی طور پر عہد حاضر کے لیے اسلام کی از سر نو تفسیر کے اہم کام میں منہمک و مصروف ہیں۔ وہ ابوالکلام آزاد کے افکار میں ”مذہبی کثرتیت“ کی بنیادوں پر زور دیتے ہیں اور یہی چیز ان کی اپنی جدیدیت کی بنیاد بن جاتی ہے۔ ان کے خیال میں ملک ہندوستان میں مسلمان اقلیت کا یہی نتیجہ غیر عملی حل ہے۔ اور اس ملک کے ملے جلے سماج میں اسلام کے تحفظ اور ترقی کا یہی ذریعہ ہے۔ فیضی ماضی کی تحقیق و تلاش کو اپنی بنیاد بناتے ہیں اور اسلامی قانون کے مستقبل کے متعلق پیش گوئیوں اور قیاسیوں سے ”مذہبی کثرتیت“ کا اندازہ لگاتے ہیں۔ برصغیر میں اسلامی قانون کے منجھے ہوئے سفید خدائے کے گروہ خاص میں امتیازی حیثیت کے مالک ہونے کے باعث وہ کلام کی قانون اسلام کے رد و قبول کے ضمن میں تنقیدی تحلیل و تجزیہ کے لیے ایک منہاجیات تجویز کرتے ہیں۔ قانونی سوچ کے لیے وہ جو طرز عمل تجویز کرتے ہیں وہ اس طریقہ کار سے خاص طور پر مختلف نہیں ہے جس سے ہندوستانی اسلام، بطور مختلف مدارج، واقف ہے اور جو شاہ ولی اللہ کی مجموعی اساسیت سے لے کر سید احمد خاں

اور چہرہ رخ ملی کی فطری عقلیت پرستی کے توسط سے غلام احمد پریز کی توحیدی نو جدیت
یکساں پہنچا ہے۔

فیضی کا نقطہ نگاہ مالکی مسلک سے شروع ہوتا ہے کہ قرآن کا مرکزی پیغام اس
کی زبان سے زیادہ نہایت تک قائم رہے گا۔ اس "مرکزی پیغام" کا تعین اور تدوین ارتقائی
توضیح کی منہاجیات کے ذریعہ کیا جاسکتا ہے جو اپنی جگہ پر حکم قرآنی کی اس زبان کی تفہیم
اور تعین کرتی ہے جسے اور جس طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں عرب سمجھتے
تھے اور پھر بیسویں صدی کے مسلم ذہن کی ضروریات اور اپیل کے مطابق، جدید زندگی
کے حالات کے پیش نظر اس کا اطلاق اور اس کی توضیح نو کی جائے۔ پاکستان کی سرکاری
مذہبی حکمت عملیوں سے یہ صورت کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ لیکن فیضی اس میں ایک
اور منہاجیاتی اصول کا اضافہ کرتے ہیں یعنی توحیدی کثرتیت اور یہودیت، عیسائیت اور
ہندوستان مذہب کا تاریخی پس منظر میں، ہمدردانہ مطالعہ۔ اس اصول پر زور دینے کے
لیے فیضی نہ صرف یہ کہ جدید مغربی اور ہندوستانی، مذہبی انسانیت پرست جیسے بارتھ، یلچ،
کیمرٹسے گارڈ اور راوہا کرکشن کے مطالعہ کی تجویز پیش کرتے ہیں بلکہ مذہبی اور تاریخی عوامل
کی نشوونما اور باہمی کارکردگی کے مظاہر کی اہمیت کا جائزہ لینے کے لیے مغرب کے
عمرانی اور لسانی علوم کے مطالعہ کو بھی ضروری سمجھتے ہیں۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اس سے اسلام
میں مذہب، قانون کے الجھاف سے الگ ہو جائے گا اور داخل اخلاقی معیار خارجی ضوابط و
قواعد سے متمیز ہو جائیں گے؛ اور لادینی قانون کے قابل قبول ہونے کے امکانات
بھی روشن ہو جائیں گے۔ سطح ارض ہر اللہ کی حاکمیت کا دستوری نظریہ جدید دنیا میں
نا قابل عمل ہو جائے گا۔ قابل عمل اصول صرف وہ ہے جو لادینی وسائیر نے وضع کیا ہے
یعنی یہ کہ کسی ملک کے باشندے ہی اپنے مقبوضات کے حاکم ہیں۔ اسلام میں مذہب
اور قانون کی علیحدگی دونوں کی آزادانہ ترقی و نشوونما میں معاون ہوگی۔ اسلامی انسانی قدرا قانونی
پابندیوں سے بے نیاز، ضمیر انسانی میں ہی ترقی پاسکتی ہیں۔ یہ انداز فکر "منیر رپورٹ"
کے زیادہ مختلف نہیں ہے۔

مکتبہ علی گڑھ کی معذرتوں کو مسترد کرتے ہوئے فیضی نے تو فیضی معیار کی تشکیل کی سفارش کی ہے جو ان کے خیال میں قرآن کی آفاقی آیات کی "شاعرانہ صداقت اور نفوی صداقت میں فرق نمایاں کر دے گا۔ سائنس اور مذہب کو بھی علیحدہ علیحدہ اُردوں میں رکھنا چاہیے۔ مذہب (نئی ایقان اور داخلی اخلاقیات) قانون اور سائنس تینوں الگ الگ وند میں ہیں۔ اور اس تاریخی، جمع شدہ کنفیوژن کو، جو ان تینوں کے ملنے سے پیدا ہوا ہے، ختم کرنے کے بعد ہی فیضی کے خیال میں ایک نئے پروڈکٹ اسلام کے وجود میں آنے کا امکان ہے۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے زعماء، فیضی کے مقابلہ میں، زیادہ لادینی (سیکولر) ہیں اور وہ بنیادی طور پر ہندوستان کے اندر اسلام اور ہندومت کے مابین ثقافتی عینیت قائم کرنے میں منہمک نظر آتے ہیں۔ ڈاکٹر عابد حسین، ہندو مسلم، مشترک ثقافت کی بنیاد کو ویک بک سمجھتے ہیں۔ ہندوستان کے ازمندہ وسطیٰ میں جب اسلام پہنچا اور وہ عمل کے فورے سے گورنر ہوا تھا، ایک مشترک ہندوستانی ثقافت وجود میں آئی جو کسی حد تک منغولوں کے دور انحطاط میں انتشار کا شکار ہو گئی تھی اور جزئی طور پر شکستہ ہوئی اور جزئی طور پر اس کا احیاء ہوا، پہلی چھوٹی اور مغربی تہذیب کے ملاپ سے منتفع ہوئی تھی۔ آزاد ہند میں اس کے مسائل پوری طرح حل نہیں ہو سکے اور اب بھی وہ عمل تشکیل کے خطرات اور درد و کرب میں مبتلا ہے۔ عابد حسین کا نظریہ تاریخی حوالہ میں جزئی طور پر اس نوع کے دعا میں کہ ہندوستان میں اسلامی ریاست بحیثیت مجبوری ان معنی میں لادینی ریاست تھی کہ وہ نہ تو مثالی طور پر اور نہ بدرجہ غایت اسلامی تھی، دراصل زیادہ سادہ بیانی سے مسئلہ کو منسوخ کرنے کا خطرہ مول لیتا ہے۔ وہ اس نظریہ کو اکبر سے لے کر شاہجہاں تک منغل سلطنت پر منطبق کر کے تاریخی صداقت سے قریب تر ہو جاتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں ہندوستانی ثقافت اسی عہد میں پروان چڑھی تھی۔

ڈاکٹر عابد حسین کی اس سلسلہ میں مزید رائے یہ ہے کہ مغربی اثرات نے ہندو اور مسلمان دونوں جماعتوں کے قدامت پسندوں کے بیشتر مذہبی اصولوں کو

منہج اور معجز کر دیا ہے اگرچہ ان اثرات نے مغربیت زدہ دانشوروں کو بڑی حد تک ان دونوں فرقوں کے اثرات سے محفوظ و مامون کر دیا۔ اس قدیم پسندہ تقطیب نے بیسویں صدی میں، ان دونوں فرقوں کے معروت ادبی نمائندوں، اقبال اور شیگور کو بھی متاثر کیا: اگرچہ عابد حسین کا دعویٰ یہ ہے کہ دونوں کے ہاں بنیادی حقیقت ایک ہی ہے۔ لہذا ہندوستانی ثقافت کے ہندو اور مسلمان عناصری اجزا کی روح میں بھی یہی شے شامل ہے۔

لیکن آج کے آزاد ہندوستان میں بھی ثقافتی مسئلہ اب تک حل نہیں ہو سکا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض صوبوں میں اردو کی مخالفت میں جو اقدامات کیے جا رہے ہیں، اس سے مسلمان یہ محسوس کر رہے ہیں کہ ثقافتی طور پر ان کا گلا گھونٹا جا رہا ہے۔ ہندوستان کے دستور میں دیوناگری رسم الخط میں لکھی جانے والی ہندی کو بجائے ہندوستانی کے، جس میں اردو اور ہندی دونوں شامل ہیں، اختیار کرنا ایک ایسا فیصلہ ہے جو بقول عابد حسین مسلمانوں کے لیے طوعاً و کرہاً برائے اطاعت شعاری قبول کرنا لازمی ہو جاتا ہے: اگرچہ متحدہ ہندوستانی قومیت کی ثقافتی یا ایک لوجی وحدت کو عروج دینا اس صورت میں مشکل ہو جائے گا جب کہ مسلم اقلیت یہ محسوس کرتی ہے کہ اسسانی حکمت عمل سے ان کی ثقافتی اور اقتصادی حالت غیر محفوظ ہو جاتی ہے۔ ہندوستان کی ثقافتی نشوونما میں مسلمانوں کا عدم تعاون مکمل طور پر قومیت کی صورت اختیار کر کے گا اور بے بسی اور جوہر پیدا ہو جائے گا اور بالآخر ہندوستان کی گردن میں ایک بے جان ثقافتی اور اقتصادی بوجھ کی شکل میں آویزاں ہو کر رہ جائے گی۔ یہ استبداد و فرڈ کینٹ ویل اسمتھ کے اخذ کردہ نتیجہ سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہے: "یہ (ہندوستانی مسلمان) قوم اس خطرہ سے دوچار ہے کہ کہیں وہ اپنی زبان سے محروم نہ ہو جائے جو مذہبی عقیدہ کے علاوہ اس کا سب سے زیادہ گراں بہا سرمایہ ہے۔ دوسرے میدانوں میں نو سال کی بتدیج درستگی کے باوجود اس ضمن میں کوئی بہتری پیدا نہیں ہوئی اور بہتری کے امکانات بہت کم نظر آتے ہیں۔"

یا بقول ڈونلڈ ای اسمتھ "متحدہ و مخلوط زبان میں مسلمانوں کے تعمیری حق سے جزئی انکار
 لادینیت کی بہت سنگین فروگزاشت ہے۔" ۱۳۵ مسلمانوں کے جمہور اور سپانڈگی کا خطرہ
 صرف حکومت ہندوستان یا ہندوستانی ریاستوں کی لسانی حکمت عملیوں کے باعث
 ہی نہیں ہے۔ مسلمانوں کی قدامت پرستی اور خاص طور پر علماء — جو ایسے اہم عناصر
 کی حیثیت رکھتے ہیں جن سے حکومت ہند مسلم سیاسی معاونت حاصل کرتی ہے —
 مسلمانوں کے شخصی یا عائلی قانون میں کسی قسم کی اصلاح کے سخت خلاف ہیں۔ ہندو شخصی
 قانون میں اصلاح ہو چکی ہے اور تعدد ازدواج اور دسم جہیز کے کچل ڈالنے والے
 بوجھ کی روک تھام ہو گئی ہے لیکن مسلم عائلی قانون کو ہندوستانی پاریمان نے کٹر مسلمانوں کے
 شکوک و شبہات کے پیش نظر ہاتھ نہیں لگایا۔ جمییت العلماء نے ہند کے علماء
 ہندوستان کو دارالخربہ قرار نہیں دیتے کیونکہ مسلمان اب تک اپنے شخصی
 قانون پر عامل ہیں۔ وہ اس کی تبدیلی کی کوشش کو مخلوط قومیت کے معاہدہ کی خلاف ورزی
 خیال کرتے ہیں جو انہیں ہندوستان اور ہندو باشندوں سے مربوط کیے ہوئے ہے۔
 ڈونلڈ اسمتھ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اس قسم کی ازمنہ وسطیٰ کی معاشرتی رسوم و رواج کے
 ہم مذہبوں سے پیچھے رہ جائیں گے۔ نہ صرف ترکی یا متحدہ عرب جمہوریہ میں بلکہ پاکستان
 میں بھی۔ اور اس کے بعد عابد حسین کی طرح، وہ بھی اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ "بدقسمتی سے
 اس کا امکان ہے کہ ہندوستانی مسلمان بحیثیت ایک فرقہ کے، الگ تھلک بے
 حرکت و منجمد و حدت کی شکل میں، باقی رہ جائیں اور وہ بھی ایسی صدی میں جو دنیا کی
 سب سے زیادہ خال اور متحرک صدی ہے۔" ۱۳۶

حواشی

- ۱۔ مسلمانوں کا روشن مستقبل (دہلی ۱۹۴۵ء)
- ۲۔ اکبر آبادی عبید اللہ سندھی وغیرہ، محمد میاں، علمائے ہند (ii) ۲۵-۲۶، ۴۶-۴۷، ۴۸-۴۹
- ۳۔ اکبر آبادی، ص ۱۲۲
- ۴۔ ایضاً، ص ۱۳۵-۱۵۱
- ۵۔ اسلام اور غلامی کی حقیقت، ص ۴۹-۹۰، ۲۳۱-۲۶۷
- ۶۔ (Theory based on Quran) قیومی بیٹکان قرآن، ۶:۲
- ۷۔ (A Modern Approach to Islam) (۱۹۶۳ء) ص ۱-۲۲، ص ۹۸-۱۰۱
- ۸۔ ایضاً، ص ۱۰۱-۱۰۴
- ۹۔ عابد حسین، انڈین کلچر، ص ۶۳-۶۴ اور قومی تہذیب (۱۹۵۵ء)، ص ۱۰۲-۱۰۳
- ۱۰۔ انڈین کلچر، ص ۶۴ اور ص ۲۸۵-۲۸۶
- ۱۱۔ قومی تہذیب، ص ۳۰۶-۳۰۷
- ۱۲۔ (مستند، Islam in Modern History) (۱۹۵۸ء)، ص ۲۶۷-۲۶۸

۱۳۱۔ ہندوستان ایک لادینی مملکت (India as a Secular State) (۱۹۶۳ء)

ص ۴۰۲

۱۳۲۔ ایضاً، ص ۴۲۶

اختتامیہ

ولفرڈ کینٹ ویل اسٹیج نے بڑے پتے کی بات کہی ہے کہ موجودہ اسلام کا رنگ، یہ احساس ہے کہ اسلامی تاریخ میں کچھ گڑبڑ ہو گئی ہے۔ دیر بعد کے مسلمانوں کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ اس بگڑی ہوئی تاریخ کو کس طرح درست و آباد کیا جائے۔

ہندوستان کے مسلمانوں کے مذہبی اور سیاسی فکر پر یہ احساس ایک صدی سے چھایا ہوا ہے اور بعینہ ہی حال دنیا کے دوسرے ممالک کی مسلمان قوموں کا ہے۔

برطانوی حکومت کی بدولت مسلم ہندوستان کا مغرب سے تعلق زیادہ گہرا اور دوسری مسلم اقوام کے مقابلے میں زیادہ طویل مدت تک رہا ہے۔ اس جتنی تاریخی حالت میں انیسویں صدی کے مسلم دانشوروں نے اپنی تاریخ کی توضیح نو کی طرف توجہ دی۔ سید احمد خاں نے بڑی کامیابی سے مغربی علمیت کی روایت کی تقلید میں دور متوسط کی ہندوستانی تاریخ اور واقع مرتب کرنا شروع کیے۔ لیکن جب سرولیم کے نیم منظرانہ تاریخی انداز کے خلاف اسلام کی حمایت و واقعت پیش کرنے کا نازک مرحلہ آیا تو تاریخی معروضیت کا سرشتہ ان کے ہاتھ سے چھوٹ گیا اور وہ ایسی خیالی

مذہبت خواہیوں میں پڑ گئے جو نہ صرف یہ کہ مستشرقین کے لیے ناقابل قبول تھیں بلکہ اپنے گھر کے رہائیت پرستوں نے بھی ان کو رد کر دیا۔

فی الواقع سید احمد خاں مورخ نہیں تھے، ان کی اصل دلچسپی مذہب سے تھی لیکن انہوں نے جس تحریک کو فعال بنا دیا اس میں ان کے دوسرے چند نسبتاً کم عمر و متنازعہ مصروفوں کا تاریخ میں شغف زیادہ ہو گیا۔ شبلی نعمانی اور امیر علی دونوں باوجود اپنے تبحر علمی، مناظرات اور غلہ خواہیوں کے، تاریخ میں اسلام کے مقام اور صورت حال کے بڑے نازک مسئلہ پر دو نمایاں اور متضاد نتائج پر پہنچے۔ شبلی کے نزدیک یہ روایتی مذہب اشعرہ کی، المتوکل اور ان کے بعد کے خلفاء کے دور کے معتزلیوں پر، فتح کے مترادف تھا۔ امیر علی کے نزدیک یہ عربوں کے قسطنطنیہ اور فرانس میں پیش قدمی میں ناکامیابی تھی جو نہ صرف یہ کہ تاریخ اسلام کا المیہ تھا بلکہ انسانیت کی ثقافتی تاریخ کے تعلق سے اسلام کے تبلیغ تمدن کی ناکامیابی بھی تھی۔ ان دونوں میں سے شبلی اگرچہ زیادہ قدامت پسند میں لیکن وہ اصل مسئلہ کی حقیقت سے قریب تر ہیں۔

روایت پرستوں اور اہل حدیث کے لیے اسلامی تاریخ کی توضیح دہنی حوالے سے نہایت آسان ہے۔ اسلامی تاریخ کے مسلسل عمل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ زریں کی اکیلیت کے بعد سے مستقل انحطاطی عمل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اسلامی تاریخ کے نیم مستمر احساسِ ناکامی کے ساتھ برصغیر میں مسلم دانشور بھی دوسری جگہوں کے دانشوروں کی طرح موجودہ دنیا میں مسلم اقوام کے انحطاط کے مسئلے سے دوچار ہیں۔ سید احمد خاں کی ذہنی اور سیاسی سطح پر، صبحِ سمت کے تعین کی کوشش اس انحطاط کے احساس کی آئینہ دار ہے۔ مغرب سے ان کی وابستگی کا پروگرام اور زمینِ اسلامی آفاقیت اور متشدد ہندوستانی قومیت سے بے تعلق اسی احساس کی منظر ہے۔ حالی نے بھی انحطاط کے اسی احساس کا خلاصہ پیش کیا ہے اور اسی احساسِ دشواری کو عام کیا ہے۔ مسلمانوں کے انحطاط کا جو تجزیہ حالی نے کیا ہے اس کا مقابلہ جمہوریت المناز کے تجزیہ سے کرنا دلچسپی سے خالی نہیں ہے۔ حالی اس کی ذمہ داری مسلم قوم کی

ہندو غیر تغیر پذیر کابلی کے سر تعویذ میں لیکن جماعت النصارى والکفر تصدق کرتے ہیں جو اسلام اور اسلام کے قانون سے ناواقف ہیں، اور جنہوں نے قوانین الہیہ کی جگہ انسانی تشریحات کو انتظامیہ میں داخل کر کے برائیوں کو کھلی پھٹی دے دی ہے، اور اس کے ذمہ دار وہ علماء بھی ہیں جنہوں نے قرآن اور سنت کو قانون کا منبع قرار دینے سے بے توجہی برتی ہے اور قانون کے فروغ اور فرقہ پرستی میں منہمک رہے ہیں۔ اور وہ خاموش، مختلف انجیال دوائی صوفیہ بھی جنہوں نے مذہب کو لٹو لٹو اور تفریح کا ذریعہ بنا رکھا ہے۔ اسی اسامیتی موقف کا زور شور سے اعادہ پاکستان میں مولانا مودودی نے کیا۔ ان کی جماعت اسلامی صرف مسلمانوں کی اصلاح کے ذہنی اور فنی کمری بحث و تمحیص کی ہی قائل نہیں ہے بلکہ موجودہ انحطاط کا روگ دور کرنے کے لیے اصل اسلام کو، سیاسی پلیٹ فارم پر، اس کا صحیح مقام دلانے کی فکر میں بھی کوشاں ہے۔ ان کی جماعت خود کو مصلح جماعت کہہ جانے جماعت نشاۃ الثانیہ سے موسوم کرتی ہے۔ موجودہ پاکستانی دانشوروں میں اسلامی انحطاط کا سب سے زیادہ احساس غلام احمد پرویز کو ہے جو اس دنیاوی مادیت کی سنکڑوں کوٹے ہیں۔ لیکن اس موضوع کے متعلق ان کا سوال اساسیت پسندانہ ہے جس کی بنیاد وہ قرآن کی دہاد کا ادب ہے جو توحید پر رکھتے ہیں۔ ہر نوع مختلف پس منظر رکھنے والے جدید پسند خیر الدین پاشا، حالی، عہدہ، اقبال اور پرویز سب اس انحطاط کی دلدل سے نکلنے کے لیے اصولی تغیر کو بروئے کار لانے پر متفق ہیں۔ ان میں سے قریب قریب سب قرآن حکیم کی اس آیت ۱۳: ۱۲ کو اپنا نقطہ آغاز قرار دیتے ہیں:

”اللہ کسی قوم کی حالت اُس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ وہ

قوم خود اپنی حالت میں تغیر پیدا نہ کرے۔“

اللہ تعالیٰ قوموں کو، اگر وہ ترقی پذیر قوانین کی پیروی کرتی ہیں، تو ان کو ان کے کفر کے باعث نہ مجرم گردانتا ہے اور نہ ان کو نیست و نابود کرتا ہے۔ مسلمان محض بالقوة بہترین اقوام (خیر امت) ہو سکتے ہیں لیکن لامحالہ کسی اور ذریعہ سے نہیں بلکہ موجودہ انحطاط کے متعلق جدید پسند حاسیت ایک طرف اور علماء و روایت

پسندوں اور اساسیت پرستوں، سب کی دل جمعی اور آسودگی دوسری طرف، پارٹے کو برابر کر دیتی ہے۔ ان کے لیے کلیدی نقطہ بھلے نے ان خطا طے کئے "رجعتِ قہقری" ہے۔ اہل حدیث کے لیے اسلام کی پوری تاریخ، اکمیت کی حاصل شدہ حالت سے رجعتِ قہقری کی جانب مسلسل واپس ہے۔ اساسیت پسند اس کی یہ توجہ یہ کرتے ہیں کہ اسلام کی ابتدائی سادگی میں، صدیوں کی بدحیوں نے، مسلم قانون شریعت میں غیر ضروری اضافی عناصر داخل کر کے اسے مسخ طہ سے ہٹا دیا ہے۔

موجودہ پاکستان میں جدید پسندوں اور علماء کے مابین اس مسئلہ پر غور کرتے کے انداز میں جو بنیادی فرق ہے اس نے، قانون، ملک کے دستور اور اداروں کو متعلق کر کے رکھ دیا ہے، جدت پسندوں کے لیے خود کو ماضی سے توڑنا اور موجودہ دنیا کو اس کے اپنے شرائط اور اقدار کے مطابق قبول کر لینا سخت دشوار ہو گیا ہے دوسری جانب علماء اور عامل کر مولانا مودودی کے اساسیت پسند مکتب کے لیے بھی حال سے بالکل قطع تعلق کر کے، ماضی میں پناہ لینا دشوار ہو گیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نظریہ تغیر کے تعلق سے کہ جو ثقافتی قطع و برید کے لیے ضروری و مطلوب ہے اور مختلف انداز ہائے فکر کے درمیان ایسی سنی مفاہمت جو ان کو ایک دوسرے پر لے آئے، ایک الجھاؤ اور انتشار پیدا ہو گیا ہے۔

حکومت اور سیاست کی عمل ضروریات وقتاً فوقتاً دستوروں یا دستوروں کی ترامیم میں سمجھوتوں پر مجبور کرتی ہیں، اور یہ کام اسلامی نظریات کی کونسل کا دودھاری مشین سے لینا پڑتا ہے یا پھر دوسرے نسخوں اور اداروں کی معاونت سے کام نکالا جاتا ہے۔ بحال یہ سمجھوتے کسی حالت میں بھی وہ تغیر نہیں لاسکتے جو نظر پاتی طور پر جدید پسندوں کے پیش نظر ہوتا ہے اور جنہیں وہ سچے متوسط طبقے کے قدامت پسندانہ دباؤ کے باعث عمل میں نہیں لاسکتے، جنہیں بعض دھماکہ خیز واقعات کے ضمن میں جمہور کی حمایت حاصل ہوتی ہے اور تمام مکتبہ ہائے فکر کے علماء ان کی قیادت کرتے ہیں۔ بہت سے دوسرے اسلامی ممالک کی طرح، پاکستان کے متعلق فان گرونیہام کی رائے بالکل بر محل ہے کہ شاذ و نادر

ہی ثقافتی خطے استے زیادہ انقلاب کی نور میں آئے جتنے کہ اسلامی خطے۔ شاید کسی نے اس طرح مستقل طور پر تفسیر کی وجودیاتی حقیقت کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہو۔

روایت پرستانہ قدامت پسندی کی جڑیں اشعریہ مذہب کے اندر وقت تک پہنچ گئی ہیں۔ کسی حد تک موجودہ اسلام میں بچک اور ممبر نے کی ٹوٹ کی کمی اور کائنات کے سائنسی تصویسے حقیقی، نہ کہ محض نظریاتی یا معنویت خواہانہ ہم آہنگی، جو موجودہ تہذیب کی بنیاد ہے، اس کے فقدان کا سبب اشعریہ مکتب کے قانون علیت سے منکر ہونے میں پرشیدہ ہے۔ یہ قانون علیت تمام عالمیہ علم کے ابتدائی ذرائع کا وجہ رکھتا ہے۔ بجائے قدرتی قانون علیت پر پہنچنے کے اشعریہ نے صرف ایک قانون عادت وضع کر دیا ہے۔ گولڈنہیر کا کہنا یہ ہے کہ یہ کوئی قانون نہیں ہے بلکہ عادت محض ہے جسے نسل نے فطرت پر مضبوط کر دیا ہے جس کے تحت کچھ اشیاء دوسری اشیاء کے نقش قدم پر آتی رہتی ہیں اور بہر حال یہ توارث بھی ضروری نہیں ہے۔ غالباً ہندوستانی مسلم جدید پسندوں میں سے صرف سید احمد خاں اور چارچ علی ہی دو ایسے بزرگ ہیں جو "عادت" کے مسلک پر فطری قوانین کے تصور کو فطرت دیتے ہیں۔ امیر علی بہ حیثیت ایک شیعہ مسلم ہونے کے اشعری اسلام کی اصلاح کی تبلیغ بہ آسانی کر سکتے ہیں مگر ان کی اپنی تحریروں میں اس اصلاح کا کہیں شائبہ تک نہیں پایا جاتا۔ اقبال نے اسلامی جدیدیت کے عین قلب میں اشعریت کو جگہ دی ہے، وہاں نالیکہ ٹوٹ کی قدر پر زور جو ان کے فکر میں پایا جاتا ہے وہ ابن تیمیہ سے ماخوذ ہے۔

ولی اللہی اساسیت پسندی نے اگرچہ اسلامی فقہ سے سطحی، مناظرانہ اور منقسمانہ معترف کا احتساب کر کے جدیدیت کو پر پز سے نکالنے کے لیے راہ ہموار کر دی لیکن تمام قول و عمل کے بعد تحریک جو مسلمانوں کے لیے وہی ہے کہ شمالی ماضی کے نمونہ پر مستقبل کی تنظیم جدید کی جائے۔ اس لیے بنیادی طور پر وہ وہابیت سے بہت زیادہ منسلک اور قریب ہے جیسا کہ گولڈنہیر نے دونوں کتاب سے کہہ اس کی نگاہیں ماضی میں گڑی ہوئی ہیں اختیاری ترقی کے نتائج کے جواز سے یکسر منکر ہے اور ساتویں صدی کے تہجر اسلام

کی پذیرائی ہے۔ یہ فیصلہ مولانا مودودی کی موجودہ اساسیت پسندی پر زیادہ صحیح بیٹھا ہے۔

یہ امر قابل غور ہے کہ پاکستان نے مذہبی جماعتوں کے دباؤ میں آکر، جن کا بہانے مصلحت سیاسی دھڑوں سے اتحاد قائم ہو گیا تھا، اپنے پہلے دستور میں خود کو اسلامی مملکت سے موسوم کیا اور دوسرے دستور میں اس سلسلے میں ترمیم کی۔ دوسری جانب تیونس نے اپنے دستور میں اپنی مملکت کا نام عرب مسلم ریاست رکھا۔ اسلامی ریاست اور مسلم ریاست کے تصور میں جو فرق ہے وہ قابل غور ہے۔ ایک اسلامی مملکت، اپنی تعریف کے مطابق، کلاسیکی فقہانے جس طرح قانون کے تاریخی عمل کو ترقی دی، اسی انداز میں اس کے جاری رکھنے اور ترقی کے مدارج طے کرانے کی پابند ہوتی ہے۔ لیکن ایک مسلم مملکت ایک لادینی مملکت ہو سکتی ہے یا اسے ایسا بنایا جاسکتا ہے۔ اس کے باشندے اکثریت میں مسلمان ہوتے ہیں لیکن ان کے پابندی شرع کے وجہ مختلف ہوتے ہیں۔ تاہم وہ اسلامی ثقافت اور تاریخ سے، اخلاقیات قرآن سے اور جملہ انسانی مساعی کے میدانوں میں بہت سے انجام پذیر کارناموں کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ پاکستان کے جدید پسند غالباً اپنے "اسلامی ریاست" کے تصور میں اسی مفہوم کو زیادہ تر ملحوظ رکھیں گے، لیکن جدید پسند مرن ایک طبقہ ایک محدود ہیں یعنی طبقہ اعلیٰ یا متوسط اعلیٰ طبقہ، اور ان کی تعلیم و تربیت بھی مخصوص نوعیت کی ہوتی ہے یعنی مغربی طرز کی۔ ان پر مشتمل اس خلاق اقلیت کے مقابل سچے متوسط طبقے کی خلاق اقلیت ہوتی ہے جس کی راہ نمائی اور معاونت اساسیت پسند اور قدامت پسند کرتے ہیں جو عوام کے دل و جان سے زیادہ متسرب ہوتے ہیں کیونکہ مذہب کی جذباتی کشش ان کے ساتھ ہوتی ہے۔ وہی علاقوں میں معلوم ہوتا ہے کہ اساسیت پسند اپنا مقام زیادہ مستحکم بناتے جا رہے ہیں۔ پاکستانی طلبہ نے ۱۹۶۳ء میں جو سرور کیا تھا، اس میں مغربی پاکستان کے ۵۲ دیہاتوں کے ۵۱ دہقانوں سے سوالات کیے گئے کہ جو لوگ اسلامی رسوم و عبادات کی پابندی نہیں کرتے ان کے ساتھ کیا رویہ

اختیار کیا جائے؟ ۲۵ کی رائے یہ تھی کہ وہ سنت منہج کے مستحق ہیں۔ ۱۶۸ کے خیال میں وہ مستوجب سزا ہیں اور ۲۵ کی رائے یہ تھی کہ ان کو دلائل اور تعلیم کے ذریعہ راہِ راست پر لایا جائے۔ صفحہ ۶۶ لوگ ایسے تھے جو انہیں ان کے حال پر چھوڑ دینے کے حق میں تھے اور ۴۴ افراد نے اظہارِ رائے سے اجتناب کیا۔
صرف اساسیت پسندی ہی بلا شرکتِ غیر کے اسلام کی بدیہی نہیں ہے یہاں کہ مارٹیلو واضح کرتا ہے:

”اس کے برعکس اگر کوئی اسلامی احکامات کی ایک ایسی فہرست مرتب کرنا چاہے کہ جو معاشی ترقی کے لیے ضروری کام پسندیدہ ہو تو ان میں سے بعض بنیادی احکام فی الحقیقت ایسے ہوں گے جن سے خدا کے قادرِ مطلق ہونے کا اثبات ہوتا ہے۔ لیکن تین بڑے مذاہب —

یہودیت، عیسائیت یا اسلام میں سے کون سا مذہب ایسا ہے جو اپنے عقائد میں انہیں اصولوں کو سرِ فہرست نہیں رکھتا؟ اسی طرح معاشی زندگی پر اخلاقیات کی بندش بالخصوص رہا و اور شادی و تنہا کی ممانعت کیا یہ اسلام اور عیسائیت میں مشترک نہیں ہیں؟ بالآخر بدعت کا انکار، اس خیال سے کہ ترقی ماضی میں ہے۔ کیا یہ عیسائیت سے منعکس نہیں ہوتی کہ جو قدیم کے مقابلہ میں جدید کی مخالفت کرتی ہے؟“

تاہم پاکستان کی انہین کمیشن کی رپورٹ تاریخی حیثیت سے اس لیے غلط ہے کہ وہ اس بات کو بنیاد بنا کر سمجھتی ہے کہ ”مغرب کی آزاد لادینیت خود روایتی دستورِ الہی پر مبنی ہے جس نے اس وقت ترقی کی جب کہ ان ممالک میں مذہب خود ایک قوت تھا“ (ص ۱۲۱) اس نقطہ نگاہ کو سرِ سیملٹن گرب، جو مغرب میں اسلام کے غلط ترین دوتوں میں سے تھا، اس کے اس نکتے کے مقابلہ میں رکھ کر جانچنا چاہیے۔ ”جبکہ اسلامی معاشرے کا دستور حیات ازمنہ و سطل کے تصورات پر مبنی تھا، اور اس کے اندازِ نظر پر ازمنہ و سطل کے خیالات عادی تھے، مغربی یورپ ازمنہ و سطل کی ترقی پائیوں سے خلاصی حاصل

کر چکا تھا اور یہ کہ دونوں تہذیبوں کے مابین، باوجود مذہبی معاندت کے، ایک زمانہ میں یکسانیت پائی جاتی تھی، خلیج رفتہ رفتہ وسیع ہوتی گئی؛ یہاں تک کہ دونوں کے مشترک عناصر اور اصول، ان کے اختلافات کے مقابلہ میں غیر اہم و بے حقیقت ہو کر رہ گئے۔

برصغیر پاک و ہند میں نہ سہی اسلامی دنیا میں کہیں اور بھی حکومت الہیہ کو، جسے مولانا مودودی اپنی زبان میں "دینی جہودیت" سے موسوم کرنا پسند کرتے ہیں، یکسر مسترد کر دیا گیا ہے۔ ترکی ایک لادینی مسلم ریاست ہے اور گزشتہ ایک نسل سے اسلامی ریاست نہیں ہے۔ خالد محمد خالد کے خیالات مولانا مودودی یا علامہ الفاسی کے افکار اور لائحہ عمل کے منہ ضد ہیں۔ وہ حکومت الہیہ کو اس بنا پر مسترد کرتا ہے کہ اس میں اقتدار الٰہی کے سرافاز اور مقام کی کوئی وضاحت نہیں ہے، اس میں عقل انسانی پر اعتماد کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ وہ جنابیت کی کمزوری کی حامی ہے۔ وہ تمام اصلاحات کی مخالف ہے۔ وہ حقیقت اقتدار کی طرف وار ہے۔ اس کی فطرت جامد ہے۔ وہ ہر قسم کی مخالفت کو کیسانی تغذیٰ انداز میں دباتی ہے۔ وہ بربریت کی حوصلہ افزائی کرتی ہے جو اقتدار اور اختیار کی مناسب و معقول حدود میں انتشار سے پھولتی پھلتی ہے۔

خلفائے راشدین کی مثالی اور راسخ خلافت کو روایات پرستوں، اساسیت پسندوں اور بعض جدید پسندوں مثلاً مولانا شبلی اور سید امیر علی بہ اسمکمل نے سید احمد خان یا اقبال کے مثالی نمودہ بنانے کا بنیاد پرستانہ رجحان تاریخی احیائے ثانیہ سے منکس ہوتا ہے۔ یہ مثالیت آفرینی ہندو پاکستان اور مسلم دنیا کے دوسرے حصوں میں عام اور مشترک ہے۔ جسے فان گرونیہام نے برمل رجعت کی کلاسیکیت سے موسوم کیا ہے، جس کا مقصد یہ ہے:

"کم از کم جزا اتفاقی تہ واری میں کمی؛ یہ ایک رجعتی تحریک ہے جو شکوے کے ذریعہ استکام و یک جا کرنے کی وکالت کرتی ہے۔ اس قسم کی تحریک اپنے روایتی انداز میں خصوصیت کے ساتھ اس حقیقت کو نظر انداز کرتی ہے کہ پیغمبرانہ سادگی کا دور، جو متمدنہ

اور شمالی طور پر منتخب کیا جاتا ہے، فی الواقع تجرباتی تو کسب کا اور تھا۔
 بنین اسلامیت اور تحریک خلافت انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی
 کے ابتدائی حصہ میں "راشدونی" کلاسیکیت کو موجودہ حالات پر زبردستی مسلط کرنے
 کے مترادف تھا اور اس لیے وہ احیاء پرستانہ تھا۔ بین اسلامیت محدود بین گورائیت
 اور بعد ازاں بین عربیت کے مانند ایک جدید دھماکا ہے جو بین جوہریت اور بین
 سلامیت کی تحریکوں سے متاثر اور مشعل ہے۔ لیکن کل اسلامی اُمت کے ایک
 مستحکم اور پائیدار ہونے کا احساس اذمہ وسطیٰ کی اسلامی تاریخ کے نازک ادوار میں
 مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ البیرونی ہندو مذہب اور ثقافت کے مقابلے میں اسلام
 کی ثقافتی وحدت سے باخبر تھا۔ ابن الاثیر (متوفی ۱۲۳۴ء) کو منگولوں کے غارت
 کے شمال مشرق میں قتل و غارت کے دوران، جسے ابن اثیر پوری دنیا کے اسلام
 کے لیے آفت قرار دیتا ہے، مسلمانوں کے متحد ہو کر اس مصیبت سے نپٹنے کی کوشش
 میں مسلمانوں میں ایک وحدت کے احساس کی جھلک نظر آتی ہے۔ یا قوت منگولوں کے
 تاخت و تاراج کی اسلام کے لیے بے مثال آفت سے تعبیر کرتا ہے۔ ابن العربی
 (۱۱۶۵ - ۱۲۴۰ء) نے شام اور اناطولیہ کے شہزادوں کی جلیبی حملہ آوروں کو لپکا کرنے
 کے لیے متحدہ کوشش کی سمت جس جدوجہد کا مظاہرہ کیا اس میں ایک عنصر منفی
 تھا جسے موجودہ زمانہ میں بین اسلامیت کا نام دیا جاتا ہے۔

آفاقی خلافت کے تصور پرندہ روینے کی تجدید ہندوستانی اسلام میں شاہ ولی اللہ
 سے ہوئی۔ اگرچہ وہ اس کے متعلق صرف ایک مجرد نظریہ تشکیل کرتے ہیں اور اسے
 عثمانیہ شہنشاہیت کے ہم آہنگ قرار نہیں دیتے جس کی ان کی نگاہوں میں کوئی وقعت
 نہیں تھی۔ یہ وقعت و عزت ۱۸۴۰ء کی دہائی میں ان کے پوتے شاہ محمد اسحاق،
 مہاجر حجاز نے بخشی جس سے ۱۸۷۰ء کے بعد علماء بھی متاثر ہوئے اور ہندوستان کے مسلم علماء
 بھی۔ دنیا نے اسلام میں دوسرے مقامات پر اسی قسم کے متنازعی رجحانات پر ان
 چڑھنے لگے۔ ۱۸۷۳ء میں چینی ترکستان کے اعلیٰ رہنما شیخ یوگ نے اپنے

مجتبیٰ صاحبی تڑاب کو عثمانیہ خلیفہ عبدالعزیز کے دربار میں بھیجا جس نے یعقوب بیگ کو امیر کے لقب سے ملقب کیا۔ یعقوب بیگ کے سکوں پر ایک جانب سلطان کا نام کندہ کیا گیا اور دوسری جانب اس کا اپنا نام منقوش تھا۔^{۱۸۸۰} بین اسلامیت اور خلافت کی موافقت میں رجحانات پہلی بار ۱۸۸۰ء کے عشرے میں ظاہر ہوئے جبکہ فرانسیسیوں نے تیونس پر قبضہ کر لیا اور بیسویں صدی کے ابتدائی دو عشروں میں علی ہاشم حیدر اور المصلی کے کردار اور سرگرمیوں پر منتج ہوئے۔ اسی زمانے میں مصر میں بین اسلامی اور قومی جماعت کے مابین مناقشہ شروع ہو گیا جس کا اظہار ایک طرف "المنار" کے مضامین اور دوسری جانب اس کے مخالف رسائل "العالم" اور "السیاست" کے مضامین سے ہوتا ہے۔^{۱۸۹۰}

ہندوستانی مسلمان دانشوروں کی طرح المنار جماعت نے "ترکانِ جوان" کے ۱۹۰۸ء کے انقلاب کی زبردست تائید کی، لیکن ان کے برعکس اس جماعت نے مصطفیٰ کمال کے خلافت کو ختم کرنے اور بعض شدید اصلاحات کو نافذ کرنے کے عمل کو ملحدانہ فعل سے تعبیر کیا۔ ہندوستانی مسلمانوں کی طرح اس جماعت کو بھی ابنِ سووسے بڑی توقعات وابستہ تھیں، لیکن ہندوستان کے مسلمانوں کے برخلاف وہابیوں کی اس قسم کی بدعت کے انکار کی حمایت کی جیسے مقامات مقدسہ کی زیارت^{۱۹۱۰}۔ علی عبدالرزاق نے خلافت کی منسوخی کے جواز میں جو وکالت کی وہ خدائش کے اس اصرار سے چنداں مختلف نہ تھی کہ یہ ادارہ مسلمانوں اور اسلام کے لیے ہمیشہ بد عنوانیوں کا منبع اور بد نصیبی کا ذریعہ بنا رہا ہے۔^{۱۹۱۰} اُن کے اس دعویٰ اور اقبال کی اس دلیل میں ایک طرح کی یکسانیت پائی جاتی ہے کیونکہ اقبال کا کہنا یہ ہے کہ خلافت دینِ اسلام کا جزو لاینفک نہیں تھی اور قرآن و حدیث دونوں میں سے کوئی بھی اس کے متعلق نصِ قطعی پیش نہیں کرتا۔ اور یہ کہ مسلم جماعت نے کبھی بھی جمعیت اور تسلسل کے ساتھ اس کی پشت پناہی نہیں کی۔^{۱۹۱۰} علی عبدالرزاق کو اصرار تھا کہ پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم مذہبی اقتدارِ کام میں لائے تھے نہ کہ مدنی اقتدار اور چونکہ انہوں نے ایسا نہیں کیا تھا اس لیے خلافت کی شکلِ توارث کا مسئلہ ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔^{۱۹۱۰} اقبال، علی عبدالرزاق کی ان مخلصانہ خواہیوں سے الگ رہے۔ اقبال،

ضیاء گوگلپ اور علی عبدالرزاق، ۱۹۲۰ء کے عشرے میں بیشتر مسلم دنیا میں کارفرما ذہنی
وجہان کی مختلف منازل کی عکاسی کرتے ہیں۔ وہ اسلامی اقوام کے ایک گھرانے
کی تعمیر کی وکالت کرتے ہیں جسے سول حکومتوں کے تحت آزادانہ طور پر منظم کیا جائے
لیکن سب کو اپنی اسلامی ثقافت کے ورثہ کا احساس ہو... یعنی ایک اسلامی دولت
مشترکہ تھی

مسلم قانون کی عقلی تاویل کی تلاش، مسلم ریاست کے کلاسیکی تصور کو جدید بنیادوں
پر استوار کرنے کی تلاش سے پہلے شروع ہو چکی تھی۔ مسلم ہند میں اس تلاش کا آغاز سیاحانہ
اور ان کے رفقاء سے ہوا۔ تجدید کے دو ماسکی نقطے علی گڑھ کے نظام فکر میں عقل و فطرت
ہیں۔ جہاں تک اس کے استعمال عقل کا تعلق ہے فالن گرونیہام کے عام خیالات متقول
معلوم ہوئے ہیں؛

”انسانی شعور کی ذمہ داری محض یہ نہیں ہے کہ حقائق کے نامعلوم و پوشیدہ
خظوں سے روشناس کرائے بلکہ خدا اور رسول کے ارشادات کے
اُن گوشوں، بھیڑیوں اور سمتوں کو داکرے جو ان میں پوشیدہ ہیں؛

شیخ محمد عبیدہ بھی اس کے مؤید ہیں اور ان الفاظ میں اس کی توثیق کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ
نے جو احکامات آما ہے ہیں ان سے متعلق پیغمبروں کے ارشادات کو قوانین فطرت کی روشنی
میں پرکھنا اور وضاحت کرنا چاہیے۔^{۳۲} اس مسئلہ سے متعلق سید احمد خان کا مفت مدبر
اور بھی زیادہ دو ٹوک ہے: ”قول الہی و کتاب آسمانی اور عمل الہی (نیچر) میں کوئی تضاد نہیں
ہو سکتا۔“^{۳۳} سید احمد خاں کے برعکس شیخ محمد عبیدہ، اقبال کے
وجدانی اور جذباتی شعور میں یہ تسلیم کرتے ہوئے امتیاز کی پیش گوئی کرتے ہیں کہ جدید
شعور بعض دینی امور میں بے دست و پا رہ جائے مثلاً صفات الہی کی ترویج میں یا کائنات
(نیچر) اور روح انسانی کی محنت و نوعیت کی کامل تنظیم میں۔^{۳۴}

سید احمد خاں اور شیخ محمد عبیدہ دونوں مسلم قانون کے سرچندوں کی جانب دانشندانہ
قدم بڑھا کر منہج اول یعنی قرآن پر اتکا کرتے ہیں اور دونوں، اور ابوالکلام آزاد بھی، اسلامی
صحیفہ آسمانی کی جدید تفسیر کے ذریعہ نئی سمت متعین کرنے میں کوشاں ہیں۔ تفصیلات میں

کے نظریہ کو جمہوریت کی بنیاد قرار دینے میں اقبال نے کوشش کی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جلد ہی یہ نظریہ و نیلے نے اسلام میں عام رواج پا گیا اور بیشتر ملکوں میں یہ مقامی طور پر پڑاں چڑھا۔ ایک افغان مصنف نیاز احمد زکریا علما کے اجماع کو کلاسیکی اسلام میں اشغالِ امتیازات کا منظر سمجھتے ہیں جس سے جمہور کی حاکمیت ثابت ہوتی ہے اور جن کو موجودہ دور میں اجماع کا براہِ راست حق واپس مل گیا ہے۔

قانون کے بنیادی کلاسیکی سرچشموں کی آزاد یا قطعی جدید پسند تشریح خواہ کو بھی ہو، حجت تک کہ انسانی شعور، تجربہ اور ضرورت کی بجائے کلامِ الہی کو قانون کا مبداء سمجھا جاتا ہے گا کوئی اسلامی مملکت جدید معنوں میں مقتدرِ اعلیٰ ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتی۔ کسی ریاست کی قانون سازی کے اختیار پر کامل پابندی لگانا اس ریاست کے جمہور کی منہاں روائی پر پابندی لگانے کے مترادف ہے۔ اور اگر اس پابندی کا سرچشمہ جمہور کی منشاء کے بجائے کہیں اور ہے تو اس پابندی کی حد تک، ریاست اس کے باشندوں کی حاکمیت ضرور سلب ہو جاتی ہے۔ ایک اسلامی ریاست میں اقتدارِ اعلیٰ اپنے بنیادی قانونی مفہوم میں، صرف اللہ کے پاس ہے۔ اور ان حالات میں ریاست نہ جمہوری ہو سکتی ہے اور نہ دینی جمہوریت خواہ اجماع کے معانی میں کتنی ہی وسعت پیدا نہ کر دی جائے۔

اس مسئلہ کا لبِ لباب انسانی ہے۔ پیری منارون نے اس "انسانیت" کی اس کے زیادہ وسیع معنوں میں یہ تعریف کی ہے کہ: "ہر نظر پائی تصور، ہر عملی رویہ جو انسان کی خصوصی ترقی کی توثیق کرتا ہے۔"

مغرب میں اس کا نقطہ آغاز ایک "تکثر پسند علم بشری" ہے جو ایک ایسا رویہ ہے جس سے کلاسیکی اسلام نا آشنا تھا۔ کلاسیکی اسلام میں تمام تر مروجہ روایتی اور بنیادی رویوں میں اور ہندی اسلام کے پورے جدید فکروں، ماسوائے اقبال کے، اللہ تعالیٰ کی ذات، نہ کہ انسان، کاغذات میں کلیدی حیثیت کی مالک ہے جو انسان کی سیاسی، معاشرتی، اقتصادی اور ثقافتی زندگی پر غالب و حاوی ہے۔ صرف اقبال

ہی ایسا موقف اختیار کرتے ہیں جو باکس ماری تین کے ایکٹ سالم انسانیت کے تصور سے زیادہ مختلف نہیں ہے جس کا رجحان یہ ہے کہ :

”ہر انسان کو زیادہ کریم النفس بنادے اور اسے ہر چیز میں شرکت پر آمادہ کر کے کہ جس سے فطرت اور تاریخ دونوں مالا مال ہو جائیں اور انسان کی تخلیقی عظمت و جلال آشکار ہو جائیں..... یہ بیک وقت اس بات کا مطالبہ کرتی ہے کہ انسان ان صفات کو پروان چڑھا لے جو اس کے اندر موجود ہیں۔ اس کی تخلیقی صلاحیتیں، اس کے فہم و ادراک کی قوت، اور وہ دنیا کی طبعی قوتوں کو اپنی حریت و آزادی کے آلہ کار کے طور پر تصرف میں لائے۔“

فکر اقبال کی تصویب انسانیت وہی ہے جسے گاروت ایسی انسانیت کہتا ہے جس میں تصور خدا موجود ہے یعنی ”انسانیت با خدا“ انسان کی نیابت الہی کچھ اخلاقی قیود کے اندر ہیں جو کبر اقبال میں بسرو انداز میں خود اختیاری ہیں، لیکن جب اسلامی حقیقت کو مسلم حکومت کے نظریہ کا سوال آجاتا ہے تو وہ بھی مذہب کو سیاست سے لیس کر دیتے ہیں، گاروت کا یہ کہنا درست ہے کہ اقبال اور محمد حسین بیگل کے خیال میں اگر اسلامی دنیا انسانیت کی نشاۃ الثانیہ میں بشری مرکزیت اور مطلق فطرتیت کو داخل کر دے تو وہ خود کو بہت منت نقصان پہنچائے گی اور اس کی ذمہ داری مغرب پر بھی عائد ہوگی۔ اس طرح اقبال کا اندازِ نظر، اگرچہ وہ ہندو پاکستان کے جدید پسندوں میں انسان کی تخلیق خود اختیاری پر زور دیتے ہوئے، زیادہ فطری لگتا ہے، اتفاق رائے سے خاصا قریب رہتا ہے جو روحانی و مادی اقدار میں روایاتی توازن برقرار رکھنے کے حق میں ہے اور اس توازن کے ساتھ ہی تغیر فطرت کو بروئے کار لانے کی سعی کرتا ہے۔

اس نازک نظریاتی صورتِ حال نے اور کسی جگہ اس عمدگی کے ساتھ کام نہیں کیا۔ یہ جدید اسلام کا المیہ ہے۔ اس نے خود اپنے وجود کے اندر سے نشاۃ الثانیہ کے عناصر کی تخلیق کی لیکن اصلاح کے ضمن میں کچھ نہیں کہا۔ اسلامی جدیدیت کا زیادہ تر مواد مغربی رنگ میں رنگے اسلامی فقہی قانون اور دستور پر مبنی ہے۔ اس

مغربی رجحان اختیار کرنے کے دوران اقتدارات کے عمل نے تاریخی پس منظر کو دھندلا دیا ہے۔ نان گروینیاہم کے قول کے بموجب اقتدارات کی نفسیاتی منطلق یہ ہے کہ تحصیل اور قبول کرنے والی قوم، متناثر تبدیلی کو (جسے وہ کتاب یا ترقی سے موسوم کرتی ہے) غیر مسلسل اور اتفاقی نہیں سمجھتی اور یہ اس قوم کا خاص رجحان بن جاتا ہے۔^{۳۶}

جدید اسلامی دنیا کے مغرب کی کشش اور اس سے متاثر کے تضاد اور استروائی رویہ عمل ساتھ ساتھ اور مسلسل کا روبرو رہے ہیں۔ مغرب کی آزادی جاذب توجہ ہوتی ہے۔ اس کی استماریت، نواستماریت اور کلیسانی نیگی نظری نفرت اور استرواد کا سبب بنتے ہیں۔ محمد حسین بیگل کہتے ہیں کہ "ان دو تضاد چیزوں — آزادی اور استماریت سے کیے مقابمت کی جائے۔ اس تضاد کو قبول کرنا مشکل ہے۔"

اگرچہ اسلام میں حقیقی اصلاح کی تحریک داخلی طور پر اس کے وجود کے اندر سے پیدا ہونا چاہیے اور خود مسلمانوں کو اس پر غور کر کے اسے عمل جامہ پہنانا چاہیے اور اس میں غالباً مغرب بھی بالآخر معاونت کر سکتا ہے۔ اب ہم گت کے اس رجحانی اقتباس پر اپنی بات کو ختم کرتے ہیں:

"اسلام اپنی بنیادوں سے انکار نہیں کر سکتا..... اور اپنی بنیادوں میں.... اسلام مغرب اور وسیع مغربی معاشرہ کا ایک اہم حصہ ہے۔ وہ یورپی تہذیب کو مکمل اور متوازن کرنے کے لیے ہے۔ وہ ایک ہی سرچشمے سے سیراب ہوا ہے، ایک ہی ہوا میں سانس لیتا ہے۔ تاریخ کے وسیع ترین پہلو کے لحاظ سے آج کل جو کچھ یورپ اور اسلام کے مابین ہو رہا ہے، وہ دراصل مغربی تہذیب کی تکمیل اور جو مضبوطی طور پر نشاۃ الثانیہ کے باعث جدا ہو گئی تھی اور اب اسے پناہ تو ست کے ساتھ اپنے اتحاد کا ادا کر رہی ہے۔"

حواشی

۱۔ اسلام ان ماڈرن ہسٹری، ص ۱۳

۲۔ محمد عبیدہ، تفسیر القرآن الحکیم (۱۹۰۶-۱۹۲۷ء) (II) ص ۸۹-۹۰، المنار، ۱۰۶-۱۰۷، ۱۹۲۲ء

۳۰۔

۳۔ رشید رضا، تاریخ الاستاد الامام الشیخ محمد عبیدہ (قاسمہ ۱۹۰۴-۱۹۱۰ء، II، ۲۲۳-۳۲۳)

۴۔ مصر میں متوازی دلائل کے لیے دیکھیے المنار XXXI (۱۹۲۸ء) ص ۶۳-۶۴

۵۔ جی۔ ای۔ فان گرینیام، ماڈرن اسلام (برکے ۱۹۶۳ء) ص ۲۰۹

۶۔ محمد اور اسلام، ترجمہ از کے۔ سی۔ بیل (نیو یورک، ۱۹۱۷ء) ص ۱۳۸

۷۔ ایچ۔ لاؤسٹ (H. Laoust, Le trait de droit public d'Ibn Talmiya)

(۱۹۲۸ء، بیروت) ص ۱۷۲-۱۷۳ اور ایل گاروت، La cite musulmane

لپیرکس، ۱۹۵۴ء) ص ۱۰۷

۸۔ گولڈنبرگ، ص ۳۱۱

۹۔ ای۔ آئی۔ جے۔ مدزی، The Role of Islam in a Modern National State

Year Book of World Affairs (1962) ۶۶۲، (۱۹۶۲ء) ص ۹۶۲

۱۰. Perspectives Sur les Fonctions de la religion dans un pays en voie de developpements: Islam in Pakistan, Archives de Sociologie des religions XIV (1962) P. 39-40
۱۱. پیرکدہارتھو، L' Islam et le developpement, ایضاً ص ۱۳۱
۱۲. جوسید، اسلام، (Whither Islam) ص ۴۸
۱۳. علامہ انصاری، الحریکۃ الاستقلالیہ فی المغرب العربی، قاہرہ، ۱۹۴۸ء، انگریزی ترجمہ از ایچ زیڈ زبیدی، واشنگٹن (۱۹۵۳ء)
۱۴. خالد بن نبغہ (قاہرہ، ۱۹۵۰ء) انگریزی ترجمہ از اسمیل الفاروقی، واشنگٹن، ۱۹۵۳ء۔
۱۵. خلاۃ النار IV، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۱۶۔
۱۶. ماذن اسلام، ص ۸۱۔
۱۷. نقی زادہ، ریدر R. du Monde Musulman xx (۱۹۱۳ء) ص ۱۴۹-۲۲۰
برصغیر ۱۹۲ء۔
۱۸. ای۔ سی۔ ساشو، مقدمہ بر البیرونی کا ہندوستان (لندن، ۱۹۱۰ء)، ص ۹-۱۰؛ البیرونی کتاب السیادۃ، انگریزی ترجمہ، ایم میٹزوف، ورد اسلامک کچنر، x (۱۹۳۷ء)، ص ۲۷
۱۹. اکمل، تدوین سی، بے، ٹارن برگ (میڈن، ۱۸۵۱ء-۱۸۷۹ء)، xii، ۲۲۳-۲۲۵؛ الفیجبرنی، Storia della letteratura Araba (میلان، ۱۹۵۱ء)، ص ۲۲۲-۲۲۳
۲۰. لمح البلدان مرتبہ وسن فیئہ، رپرگ (۱۸۶۶-۷۲)، IV، ۸۵۹
۲۱. ہانگول امین، یوشیو، El Islam Cristianizado (میڈن، ۱۹۳۱ء)، ص ۹۳-۹۵۔
۲۲. انالۃ الخفاء اور تحت (ii)، ۲۲۲-۲۲۹۔
۲۳. فیوض الحرمین (۱۹۳۷ء)، ص ۲۹۷۔
۲۴. ڈی۔ سی۔ باگ، لائف آف یعقوب بگ وغیرہ (لندن، ۱۸۷۸ء)، دس تائیس، ۱۶۰۔ مایچ ۲۱۸۷۴

۴۲ Humanisme Integral (Paris, 1936) (پیرس ۱۹۳۶ء) ص ۱۰

۴۵ درائن ایل سے ۱۹۳۴ء ص ۵-۶ ص ۲۸-۲۹ دیکھیے اس کی تصنیف 'La Cite

musulmane ص ۲۶۳-۲۹۴

۴۶ مؤثرین اسلام ص ۱۴

۴۷ "Les Causes de l' incomprehension entre l' Europe et les musulmans et les moyens d' Y remedier,"

L' Islam et l' Occident (Paris 1947), P.55, ص ۵۵

۴۸ سے وہیدر اسلام (Whither Islam) ص ۳۷۶

منتخب کتابیات

آزاد، ابوالکلام، میرالہلال، ۱۹۱۲ء - ۱۹۱۳ء

_____ مسئلہ خلافت اور جزیرہ عرب، (طبع دوم ۱۹۲۰ء) لاہور، سن ندارد

_____ خطبات، لاہور، ۱۹۲۳ء

_____ کاروان خیال، بکھور، ۱۹۲۶ء

_____ ترجمان القرآن، مرتبہ غلام رسول مراد لاہور، ۱۹۶۱ء - حصہ اول، انگریزی ترجمہ، از

ڈبلیو۔ اے۔ لطیف، بی بی، ۱۹۶۲ء

_____ مضامین، لاہور، سن ندارد

_____ تذکرہ لاہور، سن ندارد

_____ باقیات ترجمان القرآن، کراچی، ۱۹۶۱ء

_____ مسیح اقصیٰ، لاہور، سن ندارد

ابراہیم میرسیا کوٹی، تاریخ اہل حدیث، لاہور، ۱۹۵۲ء؛ ابوطالب خان مرزا، انٹراہیبی، انگریزی ترجمہ،

از چارلس اسٹیورٹ، ٹریولر آف مرزا ابوطالب خان، ان ایشیا، افریقہ اینڈ یورپ، لندن، ۱۸۱۰ء، ۲ جلدیں

احمدیوں، اختر۔ اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، کراچی، ۱۹۵۵ء

اسحاقیل شاہ (شہید) تقویت الایمان، لاہور، ۱۹۵۶ء

_____ نصیب امامت، وطن، سن ۱۹۵۰ء

اقبال، محمد۔ اسرارِ خودی (۱۹۱۵ء) لاہور، سن ۱۹۵۰ء؛ انگریزی ترجمہ، از۔ آر۔ اے نکسن، سیکرٹس
آف دی سیلف، لندن، ۱۹۲۰ء (تعارف و دیباچہ اسرارِ خودی) صرف طبعِ اولیٰ میں شائع تھا جو بعد
میں مضامین (؟) کے ایڈیشن ۱۹۲۳ء میں دوبارہ چھپا اور ان کے دوسرے مضامین کے مجموعوں
میں بھی چھپا

_____ رموزِ خودی (۱۹۱۵ء) لاہور، سن ۱۹۵۰ء؛ انگریزی ترجمہ، از۔ اے۔ جے آدبری، مسٹریز

آف سیلنس، لندن، ۱۹۵۴ء

_____ کلیات، حمید آباد، ۱۹۲۳ء

_____ پیامِ مشرق (۱۹۲۳ء) لاہور، ۱۹۴۲ء فرینچ ترجمہ

Eva Meyerovitch and M. Achena; Message de l'Orient. Paris, 1956.

Annemarie Schimmel; Botchaft des Orients, Wiesbaden, 1963 برمن ترجمہ:

ایک حسے کا انگریزی ترجمہ، از۔ اے۔ جے آدبری،

The Tulips of Shal; London, 1947. Partial translation into Czech by J. Marek.

Poselsvi zvychohu. Prague 1960.

_____ بانگِ درا (۱۹۲۴ء) لاہور، ۱۹۴۴ء

_____ زبورِ عظیم (۱۹۲۷ء) لاہور، ۱۹۴۴ء؛ انگریزی ترجمہ، از۔ اے۔ جے آدبری، دی پرشین

سالم The Persian Psalms. لاہور

_____ جاوید نامہ (۱۹۳۲ء) لاہور، سن ۱۹۵۰ء؛ انگریزی ترجمہ، از۔ ایس ایم احمد گلبرگ، ٹائیٹل لاہور

Annemarie Schimmel, Buch der Ewigkeit. Munich, 1957 برمن ترجمہ

Italian translation, A. Bausani, Il Poema Celeste. Rome, 1952

_____ بالِ جبروت (۱۹۲۵ء) لاہور، ۱۹۴۲ء

_____ پس چہ باید کرد اے اقوامِ مشرق؟ (۱۹۲۶ء) لاہور، ۱۹۴۴ء

- _____ ضربِ حکیم لاہور، ۱۹۳۶ء
- _____ ارخانِ حجاز (۱۹۳۸ء)، بخور، ۱۹۵۸ء۔
- _____ مضامینِ حیدرآباد، ۱۹۴۱ء
- _____ مکتب (اقبال نمبر) لاہور، ۱۹۴۳ء۔
- _____ رشیت سفر، کراچی، ۱۹۵۲ء
- _____ باقیات، ایڈیشن الیں۔ ۱ سے ۵ امد، لاہور، ۱۹۵۴ء
- _____ اکبر آبادی، دیکھیے: سید اکبر آبادی
- _____ اکرام، شیخ محمد، موج کوثر، کراچی، ۱۹۵۸ء
- _____ ایس برنی، معارف ملت علی گڑھ، ۱۹۴۴ء
- _____ امداد اللہ، جہاد اکبر و یونین، سن غلام،
- _____ فیاض القلوب، دیوبند، سن غلام
- _____ برقی، غلام جیلانی۔ دو اسلام، لاہور، ۱۹۶۲ء
- _____ دوست گان، لاہور، ۱۹۶۳ء
- _____ بہادر شاہ ظفر، کلیات، لکھنؤ، ۱۹۱۸ء
- _____ پرویز، غلام احمد۔ معراجِ انسانیت، کراچی، ۱۹۴۹ء
- _____ اسلامی نظم، کراچی، ۱۹۵۲ء
- _____ اسبابِ زوال است، کراچی، ۱۹۵۲ء
- _____ سلیم کے نام، کراچی، ۱۹۵۳ء
- _____ ابلیس و آدم، کراچی، ۱۹۵۴ء
- _____ فروغ حسن گمشدہ، کراچی، ۱۹۵۴ء
- _____ نظامِ ربوبیت، کراچی، ۱۹۵۴ء
- _____ انسان نے کیا سوچا، کراچی، ۱۹۵۵ء
- _____ اسلامی معاشرت، کراچی، ۱۹۵۵ء

- _____ برقی مکتبہ کراچی، ۱۹۵۶ء
- _____ مجلے نور، کراچی، ۱۹۵۶ء
- _____ طاہرہ کے نام، کراچی، ۱۹۵۷ء
- _____ نعت پرانم، کراچی، ۱۹۵۷ء
- _____ من و پیروان، لاہور، ۱۹۵۸ء
- _____ شعلہ مستور، لاہور، ۱۹۵۸ء
- _____ ناست القرآن، لاہور، ۱۹۶۰ء - ۶۱ء
- _____ مکتبہ القرآن، لاہور، ۱۹۶۱ء
- _____ پاکستان میں قانون سازی کے اصول، کراچی، سن ندارد
- _____ قرآن کا سیاسی نظام، لاہور، سن ندارد
- _____ بھٹاری، اشرف علی۔ بیان القرآن، دہلی، ۱۹۶۶ء - ۶۷ء
- _____ البرادر النادر، دہلی، ۱۹۴۵ء - ۴۶ء
- _____ ہمیشتی زیور، دیوبند، ۱۹۵۴ء
- _____ اسلام اور عقلیات، لاہور، ۱۹۵۷ء
- _____ حقوق و فرائض، ملتان، ۱۹۶۰ء
- _____ حیات مسلمان کراچی، سن ندارد
- _____ شاد اللہ امرتسری۔ تفسیر ثنائی، ۱۸۹۶ء
- _____ آیات المتشابہات، امرتسر، ۱۹۰۴ء
- _____ جعفری، رئیس احمد۔ سیرت محمد علی، دہلی، ۱۹۲۲ء
- _____ چراغ علی، رسائل، حیدرآباد، ۱۹۱۸ء - ۱۹ء
- _____ تحقیق الجہاد، حیدرآباد، سن ندارد
- _____ تہذیب الاخلاق میں (یک جا) اشاعت دیگر، لاہور
- _____ حالی، الطاف حسین۔ جدوجہد اسلام، مشہور یہ مسدس حالی، ۱۸۷۹ء

- _____ حیات جاوید، کانپور، ۱۹۰۱ء
- _____ مکتبہ، مرتبہ ایم اسماعیل پانی پتی، لاہور، سن ندارد
- _____ تہذیب الاخلاق میں (ایک جا شاعت دیگر) ۳۰-۸-۱-۸۵ لاہور، سن ندارد
- _____ ندیا آبادی، عبدالعاجد محمد علی، اعظم گڑھ ۱۹۵۳ء-۱۵۶ ۲ جلدیں
- _____ فاکر حسین، تعلیمی خطبات، دہلی، ۱۹۵۵ء
- _____ رحمن علی، تذکرہ علمائے ہند لکھنؤ، ۱۹۱۴ء؛ اردو ترجمہ کراچی، ۱۹۶۱ء
- _____ رحمانی، اے ایس، جماعت اسلامی کے دعوے، خدمت اور طرحی کد کا جائزہ، دیوبند، سن ندارد
- _____ رحمت اللہ کراچی، ازالۃ الادلہ، دہلی، ۱۸۶۲ء
- _____ راجست، الشریعہ، دہلی، ۱۹۶۴ء
- _____ انصار الحق، ۱۸۹۱ء
- _____ اہماد عیسوی دہلی، سن ندارد
- _____ زبیری، محمد امین، حیات محمد، علیگڑھ، ۱۹۳۳ء
- _____ سروں ایم، عبید اللہ سندھی لاہور، ۱۹۴۳ء
- _____ سعید احمد اکبر آبادی، مولانا عبید اللہ سندھی اوسان کے ناقد، لاہور، ۱۹۴۶ء
- _____ اسلام اور غلامی کی حقیقت، دہلی، سن ندارد
- _____ سعید سلیم پاشا، بحران فکر (۱) استنبول، ۱۹۱۷ء
- _____ سندھی، مولانا عبید اللہ شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ لاہور، ۱۹۴۹ء
- _____ اردو شرح حجتہ اللہ البانہ، لاہور، ۱۹۵۰ء
- _____ شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک، لاہور، ۱۹۵۲ء
- _____ کابل میں سات سال لاہور، ۱۹۵۵ء
- _____ خطبات، لاہور، سن ندارد
- _____ عزائیں انقلاب لاہور، سن ندارد
- _____ سید احمد خان، آثار الصلوٰۃ (۸۴۷) کانپور، ۱۹۰۴ء

- _____ اسباب بغاوت و بربند (۱۸۵۸ء) اگر ۱۹۰۳ء
- _____ تاریخ سرکشی بھنوں (۱۸۵۸ء)
- _____ تبیین الکلام و شرح بائبل (اردو متن اور انگریزی ترجمہ، غازی پور، ۱۸۶۲ء-۱۸۶۵ء)
- _____ خطبات احمدیہ، اگر ۱۸۶۰ء
- _____ تفسیر القرآن لاہور، ۱۸۸۰ء-۹۵-
- _____ اذاتہ العین عن ذوالقرنین اگر ۱۸۹۰ء
- _____ ترجمہ لی قصہ اصحاب الکہف و الرقیم اگر ۱۸۹۰ء
- _____ پھرز (اردو)، مرتبہ منشی سراج الدین، سدھوہ ۱۸۹۲ء
- _____ التقریر فی اصول التفسیر اگر ۱۸۹۲ء
- _____ تفسیر البحر و البیان اگر ۱۸۹۲ء
- _____ ابطال غلامی اگر ۱۸۹۳ء
- _____ آخری مضامین لاہور، ۱۸۹۸ء
- _____ تفسیر السموات اگر ۱۸۹۸ء
- _____ احکام عام اہل کتاب لاہور، ۱۸۹۹ء
- _____ تصانیف احمدیہ اگر ۱۹۰۳ء
- _____ خطوط، مرتبہ راس سعید بیالوں، ۱۹۳۱ء
- _____ مکاتیب، مرتبہ شاق مدین علیگڑھ، ۱۹۶۰ء
- _____ مسافران لندن، مرتبہ شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، لاہور ۱۹۶۱ء
- _____ بیڈین تہذیب الاخلاق، (۱۸۶۹ء) (یکجا اشاعت دیگر) لاہور سن ندارد
- _____ شبلی نعمانی، سیرت النعمان (۱۸۹۲ء) لاہور، سن ندارد
- _____ الغزالی (۱۹۰۳ء) اعظم گڑھ، ۱۹۲۲ء
- _____ علم الکلام (۱۹۰۳ء) اعظم گڑھ، ۱۹۲۲ء
- _____ شعر المعجم (۱۹۰۸-۱۸ء) اعظم گڑھ، ۱۹۳۰ء-۲۲ء، ۵۱ جلدیں

- _____ المامون اعظم گزشتہ ۱۹۲۶ء
- شبلی نعمانی اور سید سلیمان ندوی کی سیرت النبیؐ، اعظم گزشتہ ۱۹۵۳-۶۲ء
- صدیق حسن خان، کتاب العقائد المتفقہ، دہلی، ۱۸۸۷ء
- _____ حصص الاثنان آگرہ، ۱۸۸۹ء
- _____ ترجمان امت سائن، ۱۸۸۹ء
- _____ اعلام اعجاز بوجہ الغیر و الشرح، آگرہ، ۱۸۹۰ء
- _____ سہریش الفاشیہ بنارس، ۱۸۹۱ء
- _____ اقتراب الساعہ بنارس، ۱۸۹۱ء
- _____ صلاح ذات البین بنارس، ۱۸۹۱ء
- _____ ترجمان و بیات آگرہ، ۱۸۹۷ء
- _____ وسیلۃ النجاست بنارس، ۱۸۸۹ء
- _____ عاقبت المتقین بنارس، ۱۹۰۳ء
- طیب، ایم۔ انکلام الطیب، دیوبند
- ظفر علی خاں۔ بہارستان۔ لاہور، ۱۹۳۷ء
- غفر الدین، ایم۔ جماعت اسلامی کے دینی رجحانات، دیوبند۔ سن ندارد
- عابد حسین، ایس۔ قومی تہذیب کا مسئلہ، ملنگوڑہ، ۱۹۵۵ء
- عابد، عید الکرم۔ پرویز صاحب کے انکار کا شجرہ نسب، نارائن، مارچ ۱۹۵۶ء، ۷۷-۱۰۳
- عبدالرحمان خان۔ تعمیر پاکستان اور علمائے دہلوی، ملتان، ۱۹۵۶ء
- عبدالعزیز شاہ۔ فتاویٰ عزیز، دہلی، ۱۹۰۳ء
- عثمانی، شبیر احمد۔ الاسلام، دیوبند، سن ندارد
- _____ اعجاز القرآن، دیوبند، سن ندارد
- _____ خطبات، لاہور، سن ندارد
- عزیز الرحمن اور محمد شفیع دیوبندی، فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، دیوبند، سن ندارد

فائینڈر، سی جی۔ میزان الحق، لندن، ۱۸۶۲ء

گنگوہی، رشید احمد، فتاویٰ دیوبند، سن ندارد

_____ سبیل الرشاد، دیوبند، سن ندارد

_____ ربدۃ المناکب، دیوبند، سن ندارد

گیلانی، مولانا مناظر احسن، سوانح قاسمی، دیوبند، ۱۹۵۳ء

_____ تدوین حدیث کراچی، ۱۹۵۶ء

محبوب رضوی۔ تاریخ دیوبند، دیوبند، ۱۹۵۲ء

حسن الملک، (اول)، تہذیب الاخلاق (ایک جہ اشاعت دیگر) لاہور

محمد طفیل، مسئلہ نول کارکشن مستقبل، دہلی، ۱۹۴۵ء

محمد علی مولانا، افادہ است، کراچی، سن ندارد

محمد میاں، علمائے حق اور ان کے مجاہدانہ کارنامے، دہلی، ۱۹۴۶ء (۹)

_____ علمائے ہند کا شاندار ماضی، دہلی، ۱۹۵۰ء - ۱۹۶۰ء ۳ جلدیں

محمد نقیوب، سوانح عمری محمد قاسم، درودائع قاسمی، از مناظر احسن گیلانی، دیوبند، ۱۹۵۳ء (اول)، ۱۲۴

محمد انیسکو اور بینٹل ایجوکیشنل کانفرنس، مجموعہ پلے ریز دیویژن دہ سالہ - ۱۸۸۶ء - ۱۹۵۰ء، آگرہ،

۱۸۹۶

محمد الحسن دیوبندی، جمعیت علمائے ہند کے سالانہ اجلاسوں کا خطبہ سہارن، دہلی، ۱۹۲۰ء -

_____ عادلہ کاظم، دیوبند، سن ندارد

_____ مقالہ است دیوبند، سن ندارد

مدنی، حسین احمد، نقش حیات، دہلی، ۱۹۵۳ء ۲ جلدیں

_____ ارشادات، دیوبند، ۱۹۵۶ء

_____ مکتوبات، دیوبند، ۱۹۵۶ء

_____ - مودودی کے دستور و عقائد کی حقیقت، دیوبند، ۱۹۶۰ء

مودودی، ابوالاعلیٰ، مسئلہ قومیت، پٹنجان کوٹ، ۱۹۴۰ء

- _____ خطبات، لاہور، ۱۹۵۵ء
- _____ دوستِ اسلامی، راولپنڈی، ۱۹۵۶ء
- _____ مسئلہ جہاد و قہر، لاہور، ۱۹۵۷ء
- _____ پردہ و لائبر، ۱۹۵۸ء
- _____ تاریخِ اسلامی کا آئینی لائحہ عمل، لاہور، ۱۹۵۸ء
- _____ اسلام اور جدید معاشی نظریات، لاہور، ۱۹۵۹ء
- _____ خطبات، لاہور، ۱۹۶۰ء
- _____ تنقیدات، لاہور، ۱۹۶۰ء
- _____ اسلام اور ضبط و لادست، لاہور، ۱۹۶۰ء
- _____ اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و مبادی، لاہور، ۱۹۶۰ء
- _____ نانوتوی، محمد قاسم، انتشار الاسلام، دیوبند
- _____ مباحثہ شاہجہانپور، دیوبند
- _____ فیوضِ قاسمیہ، دیوبند
- _____ نقشہٴ دلپذیر، دیوبند
- _____ گفتگو غامبی، دیوبند، ۱۹۶۰ء
- _____ ندوی، ابوالحسنات ہندوستان کی قدیم اسلامی درسگاہیں، اعظم گڑھ، ۱۹۳۶ء
- _____ ندوی، ابوالحسن علی، تاریخِ دعوت و عزیمت اعظم گڑھ، ۱۹۵۵ء-۶۳
- _____ ندوی، مسعود عالم، مولانا سنی کا ایک ناقدانہ جائزہ، معارف، ستمبر ۱۹۶۴ء
- _____ ہندوستان کی پہلی اسلامی تاریخ، راولپنڈی، ۱۹۶۸ء
- _____ ولی اللہ شاہ حقانی، اردو ترجمہ، دہلی، ۱۹۶۵ء
- _____ فیوضِ الحرمین اردو ترجمہ، از ایم سرور، لاہور، ۱۹۶۷ء
- _____ حجتہ اللہ البانہ، لاہور، ۱۹۵۳ء
- _____ الفوز الکبیر، دہلی، ۱۹۵۵ء

_____ ازالہ الحناہ، کراچی، سن تدارد ۲۰ جلدیں
_____ سیاسی مکتوبات، مرتبہ کے اسے نظامی، ملی گڑھ، ۱۹۵۰ء

کتابیات نمبر ۲

(یورپین زبانوں میں)

آرنلڈ، ٹی ڈبلیو۔ دی پریسنگ آف اسلام، لندن، ۱۸۹۶ء

_____ دی کیلفیٹ، لندن، ۱۹۲۳ء

آزاد، ابوالکلام۔ انڈیاؤز فریڈم، بمبئی، ۱۹۵۹ء

آفغانان، دیکھیے سلطان محمد شاہ

انشار، آئی اینڈ اسے مہر دی

Documents Inedits Concernants Syeed Jamal al-din Afghani.

تہران، ۱۹۶۲ء

احمد بریلوی، سید۔ نوٹس آف سراط مستقیم، جرنل ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، (اول) (۱۹۲۲ء) (۱۹۲۳ء)

۴۹۸-۴۹۹

احمد خاں، سید۔ اسیران دی لائف آف محمد، (جلد اول) لندن، ۱۸۶۰ء

_____ دی ٹرونڈ ایبازٹ خلقت لاہور، ۱۹۱۶ء

اقبال، جاوید۔ دی آئیڈیالوجی آف پاکستان اینڈ (ٹس اپیل منلیشن لاہور، ۱۹۵۹ء

اقبال، محمد۔ دی ڈیولپمنٹ آف میٹافزکس ان ایران، میکسبرج، ۱۹۰۸ء -

ریجنسٹریشن آف ریجیسٹریشن آف اسلام لندن، ۱۹۳۴ء
 پرنسپل ایڈریس ایٹ اینڈ سیشن آف مسلم لیگ، والد آباد، ۱۹۳۰ء
 اشاعت دیگر دسی۔ ایچ فلیس اینڈ آڈنڈ ایڈیشن دسی ایڈیشن آف انڈیا اینڈ
 پاکستان ۱۹۵۸ء تا ۱۹۴۴ء لندن، ۱۹۶۲ء
 لیٹرچر و جناح، اشاعت دیگر دسی اسٹرگل فار انڈیپنڈنس، ۱۹۵۵ء - ۱۹۴۴ء، کراچی،

۱۹۵۸ء

سکھ اسپیچز اینڈ رائٹنگز لاہور، ۱۹۴۳ء
 اکرام، ایس ایم، ہسٹری آف مسلم ولانٹیزیشن ان انڈیا اینڈ پاکستان لاہور، ۱۹۶۱ء۔
 مسلم سولائیزیشن ان انڈیا، نیویارک، ۱۹۶۳ء
 امیر علی، ایٹیکس آف اسلام، کلکتہ، ۱۸۹۳ء
 اسے شارٹ ہسٹری آف سیر اینڈ لندن، ۱۸۹۹ء (۱۹۶۱ء اشاعت دیگر)
 لٹن لاد (۱۹۱۲ء) طبع پنجم، کلکتہ، ۱۹۲۹ء، ۲۰ جلدیں
 وی اسپرٹ آف اسلام لندن، ۱۹۲۲ء (۱۹۶۱ء اشاعت دیگر)
 دی ماڈرنٹی آف اسلام، اسلامک کچر، راول (۱۹۴۶ء) ۱-۵
 اسلامک میوزس پروڈیوٹس، اینڈ دی نیسیٹی فار ریٹارمز اسلامک کچر، روم (۱۹۴۸ء)

۳۴۴-۳۴۵

میٹرز، اسلامک کچر، پنجم (۱۹۴۱ء)، ۵۰۹، (۱۹۴۲ء) (۱۸-۱۱)، ۱۹۳۳ء

۳۶۲، ۱۸۲-۳۳۳، ۵۰۳-۵۲۵

انٹرنیشنل اسلامک کونگریس ایٹ لاہور، ۲۸ دسمبر ۵۸ - ۱۹۵۹ء، جنوری ۱۹۵۸ء پوسٹنگو
 اللہ شاہ، پرنسپل ایڈریس ٹو اینڈ سیشن آف جمعیت العلماء ہند، پشاور، ۱۹۲۶ء
 ایٹ، ایف کے، مولانا مودودی آن قرآنک انٹرنیشنل اسلامک ورلڈ، ۳۸ (۱۹۵۸ء) ۱۹-۱۰

Eister, A. W., Perspectives sur les fonctions de la religion dans un pays

en voie de developpement: Islam au Pakistan.

اینڈریوز، سی ایف۔ ذکار الشہادت دہلی کیمبرج، ۱۹۲۹ء

باجون، جے ایم ایس۔ ماڈرن مسلم قرآن انٹریپرائزیشن، ۱۹۸۰ء۔ ۱۹۶۰ء۔ ریٹن، ۱۹۶۱ء

_____ اسے ماڈرن مسلم ڈیکالاک۔ ورلڈ آف اسلام، این ایس (سوم) ۳-۴ (۱۹۵۴ء)

۱۸۶-۲۰۰

بائنٹنڈ، ایل۔ ٹیچن اینڈ پائیکس این پاکستان، برکے اینڈ لاس اینجلس، ۱۹۶۱ء

برق، غلام حیلانی۔ اسلام وی ریٹین آف سیوینٹی، لاہور، ۱۹۵۶ء

ہنٹ، ڈیو ایس۔ وی سیکرٹ ہسٹری آف دی انگلش آکوپیشن آف ایجیپٹ لندن، ۱۹۴۲ء

_____ ڈائریز، لندن، ۱۹۴۲ء

The Concept of Time in the Religious Philosophy of Muhammad Iqbal n.s. iii (1954)

Das islamische Colloquium in Lahore. Welt des Islam, n.s.v (1958), 228-34.

پیرٹ، آر۔

پاکستان کمیشن آن نیشنل ایجوکیشن جنوری تا اگست ۱۹۵۹ء۔ رپورٹ، کراچی، ۱۹۶۰ء

_____ کونٹریبوشن کمیشن رپورٹ، کراچی، ۱۹۶۱ء

_____ سب کمیٹی ٹو اگراؤن ہیشنز ریسرو ڈرام دی پبلک۔ بیک پرنسپلز کمیٹی رپورٹ،

کراچی، ۱۹۵۱ء

پرویز، جی اے۔ فنڈا منٹلز آف اسلامک کونٹریبوشن، کراچی، ۱۹۵۶ء

_____ اسلامک اینڈیا لوجی، لاہور، سن تدارو

_____ دی قرآن پوٹینیکل سسٹم، لاہور، سن تدارو

_____ واسٹے ڈیوی لیک کیس بیکٹر؟ لاہور، سن تدارو

پنجاب کرٹ آف انکوائری کونٹریبوشن.... ٹو انکوائری ڈی پنجاب ڈسٹرکٹس آف

۱۹۵۳ء، (صدر، ایم میٹر) رپورٹ، ۱۹۵۴ء

چراغ علی مروری۔ دی پروپونڈ پوٹینیکل اینڈ سوشل ریفارمران دی اوٹو مین ایپارٹینٹ

آدرمٹن اسٹیس، بیٹی، ۱۸۸۳ء

_____ اسے کریٹیکل ایکسپوزیشن آف دی پاپولر جہاد، کلکتہ، ۱۸۸۵ء حسین عابد ایس

انڈین کلچر لاہور، ۱۹۶۳ء

علیم پاشا، پرنس سید۔ دی ریقاریم آف مسلم سوسائٹی۔ انگریزی ترجمہ لاہور، ۱۹۳۶ء اشاعت

دیگر، اسلامک کلچر، جتوئی، ۱۹۲۷ء

ڈار، بی۔ اے۔ دی ریجس تھاٹ آف سید احمد خان لاہور، ۱۹۵۷ء، رفرنس تھال، ای آل جے۔

دی رول آف اسلام ان دی ماڈرن نیشنل اسٹیٹ، ایئر میک آف ورلڈ الیرز، ۱۹۶۲ء

سلطان محمد شاہ، سر آغا خان۔ دی مائیز آف آغا خان؛ ورلڈ آئیف اینڈ ٹائم، لندن،

۱۹۵۲ء

اسمہ، ڈونا لڈای۔ انڈیا اینڈ اے سیکور اسٹیٹ۔ پرنسٹن، ۱۹۶۳ء

اسمہ، دلفرڈ، کینٹول۔ ماڈرن اسلام ان انڈیا، لندن، ۱۹۶۶ء

_____ پاکستان اینڈ اسلامک اسٹیٹ، لاہور، ۱۹۵۱ء

_____ اسلام ان ماڈرن ہسٹری، پرنسٹن، ۱۹۵۴ء

Storckine, Ivan. Les miniatures indiennes de l'époque des Grands

Mogais ou Musée du Louvre, Paris, 1929.

شمل۔ اے جبرائیلز ونگ، لیڈن، ۱۹۶۳ء۔

شیخ، این۔ اے۔ سم آپکس آف دی کونٹینٹیشن اینڈ کانکس آف پاکستان، دکنگ، ۱۹۶۱ء

صدیقی، محمد زبیر۔ حدیث بشریہ، کلکتہ، ۱۹۶۱ء

عبدالکیم، خلیفہ۔ اسلامک آئیڈیالوجی، لاہور، ۱۹۵۳ء

_____ اسلام اینڈ کیونزم، لاہور، ۱۹۵۳ء

عزیز احمد۔ اسلامک کلچر ان دی انڈین انوارز، لندن، ۱۹۶۴ء

عزیز، کے۔ کے برٹن اینڈ مسلم انڈیا، لندن، ۱۹۶۳ء

علی، محمد، مولانا۔ سٹاکٹ رائیٹنگز اینڈ اسپرچز، مرتبہ افضل اقبال، لاہور، ۱۹۱۳ء ۲ جلدیں

فاروقی، جے این۔ ماڈرن ویسٹ انڈیا، لندن، ۱۹۶۳ء

فیس، بی ایچ اینڈرسن (ترجمین) دی ایڈوکیٹ آف انڈیا اینڈ پاکستان ۱۸۵۸-۱۹۴۷ء لندن

۱۹۶۲ء

فیض، اے اے اے۔ اے۔ اے۔ ماڈرن اپروچ ٹو اسلام، ممبئی، ۱۹۶۳ء

_____ آؤٹ لائنز آف محمدن لاء، لندن، ۱۹۶۳ء

فریوک مہر ایس

Muhammad Iqbal und der indomuslimische Modernismus in Westostliche

Abhandlung R. Tschudi zum 70 Geburtstag überreicht. Wiesbaden, 1954.

قریشی، انور اقبال۔ اسلام اینڈ دی قیسوری آف انٹرسٹ لاہور، ۱۹۶۱ء

کلاک، آر۔ وی پنجاب اینڈ ہندوستان، لندن، ۱۸۸۵ء

محمدن ایگلز اور نیشنل کالج۔ اسپرٹ اینڈ ایڈریسز... علی گڑھ، ۱۸۸۸ء

مصباح الدین احمد خاں۔ اے۔ بی۔ یو۔ گریجویٹ انٹرنیشنل انٹرنیشنل انڈیا

اینڈ پاکستان، ۱۸۸۸ء۔ ۱۹۵۵ء، جرنل ایشیاٹک سوسائٹی آف پاکستان، ڈساکہ،

۱۹۵۹ء

ملک، حفیظ۔ مسلم نیشنل ازم ان انڈیا اینڈ پاکستان، واشنگٹن، ۱۹۶۳ء

ممدودی، سید ابوالاعلیٰ۔ ٹو ورڈز آف اسٹینڈنگ اسلام، انگریزی ترجمہ، کے احمد لاہور، ۱۹۶۰ء

_____ اسلام لاء اینڈ کانسٹیٹوشن لاہور، ۱۹۶۰ء

_____ اے۔ ڈی۔ اسٹریٹون وی فیملی لاء آف اسلام کراچی، ۱۹۶۱ء

مورسے، ڈبلیو ایچ۔ دی ایڈمنسٹریشن آف حبش ان برٹش انڈیا، لندن، ۱۸۵۸ء

میکڈونلڈ، شیلان اینڈ الیو جی فار پاکستان، اے۔ اسٹریٹ آف دی ورکس آف غلام احمد بریلوی

(غیر مطبوعہ) پی ایچ ڈی مقالہ، میکگل یونیورسٹی مانٹریل، ۱۹۶۳ء

ندوی، ابوالحسن علی۔ اسلام اینڈ دی مڈل اے۔ انگریزی ترجمہ لاہور، سن ندارد

دبیری، اکی ایم۔ اسلام اینڈ کریسٹینٹی ان انڈیا اینڈ دی فار ایسٹ، نیو یارک، ۱۹۰۵ء

ہنٹر، ڈبلیو ڈبلیو۔ دی انڈین مسلمانز، لندن، ۱۸۷۱ء

ہماری مطبوعات

ادب و تنقید

تاریخ ادب اردو جلد اول جمیل جالبی ۱۵۰/-

جلد دوم ۲۰۰/-

ادب و تنقید جمیل جالبی ۱۵۰/-

(انٹرنیشنل ایڈیشن) جمیل جالبی ۱۲۵/-

محمد تقی میر (مناو شدہ ایڈیشن) ۹۰/-

المیٹ کے مضامین ۷۵/-

شعوی کدم راوی پدم راوی ۳۵/-

ادب کلچر اور مسائل ۸۰/-

نئی تنقید ۹۰/-

تنقید اور تجربہ ۱۰۰/-

امیر خسرو کا ہندوی کلام

مع نسخہ برلن ذخیرۃ اشپرنگر گوپی چند سنگ ۷۵/-

ادبی تنقید اور اسلوبیات ۱۲۰/-

انیس شناسی ۵۰/-

اقبال کا فن ۷۵/-

اسلوبیات مقرر ۳۵/-

سانچے کر بلا بطور شعری استعارہ ۳۵/-

اردو افسانہ روایت اور

مسائل (نیا ایڈیشن) ۷۰/-

اردو ادب کی مختصر ترین

تاریخ ۷۰/-

سلیم اختر (زیر طبع)

اقبال سب کے لیے

شعرو حکمت ۱۰۰/-

کتاب ۱۵/-

ارمغان فاروقی

نذر خواجہ احمد فاروقی ۷۵/-

ابتدائی کلام اقبال

بدترتیب مہر سال ۱۲۵/-

کھوج (مضامین کا مجموعہ) ۱۵۰/-

پڑکھ اور پہچان ۱۵۰/-

ترقی پسند ادب

پچاس سالہ سفر ۱۲۵/-

ترقی پسند تحریک کی نصف صدی ۱۲۰/-

انتخاب دواوین

مہر علی شاہ مہر علی شاہ ۷۵/-

برطانیہ کی سیاسی جماعتیں حبیب جبر آبادی ۱۲۰/-

اور پارلیمنٹ آف دی ہس لندن ۷۵/-

رہ و رسم آشنائی

(انشائیے اور مضامین) ۳۰/-

تناظر اور تجزیے ۶۰/-

علامہ اقبال کی اردو ادبی زندگی از حافظ سید عالم جلال ۹۰/-

ہندو پاک میں اسلامی جدیت عزیز محمد جمیل جالبی ۱۲۵/-

رہبر کا مل علی احمد علیہ السلام عبد الحمید ۳۰/-

غالب اور تصوف سید محمد عسکری ۹۰/-

Educational Publishing House

3108 Vaid Street, Dr. M. A. Ahmad Ali Nagar, Lal Kuan, DELHI 110008